PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME CXXX

LE DON DE SOI-MÊME

RECHERCHES SUR LE BOUDDHISME KHMER III.

PAR

François BIZOT

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME CXXX

LE DON DE SOI-MÊME

RECHERCHES SUR LE BOUDDHISME KHMER III.

PAR

François BIZOT

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1981

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

AVANT-PROPOS

En remettant à l'impression ce troisième numéro des "Recherches sur le bouddhisme khmer", qu'il me soit permis de dire ce que je dois, ce que ce travail doit au Professeur Jean Filliozat qui depuis bientôt quinze ans accepte de patronner ces recherches. A l'époque, les sources religieuses en Asie du Sud-Est n'étaient pour ainsi dire objet d'étude que pour l'archéologie ou l'ethnologie. Il n'est pas exagéré de dire, en effet, qu'on ne s'y intéressait surtout qu'en tant qu'elles représentaient soit les restes d'un passé ancien ou les croyances des minorités tribales. Un simple coup d'œil sur les bibliographies montre que depuis les travaux qui avaient d'abord visé au siècle dernier la connaissance générale des doctrines fondamentales du bouddhisme, celui-ci n'était toujours pas étudié à l'éclairage des documents vernaculaires ou des pratiques locales, même quand ces travaux, comme ceux d'Adhémard Leclère pour le Cambodge, ont laissé des descriptions particulièrement précises sur l'exercice effectif de la religion. En fait, ce bouddhisme vécu – qu'on appellera aussi bouddhisme populaire (au lieu de dire plus justement bouddhisme non-réformé) – n'était guère distingué de l'orthodoxie cingalaise que pour prévenir "les erreurs" et stigmatiser "les traditions". L'importante littérature sous-tendant le rituel, en langue khmère notamment, passait inaperçue et les cérémonies initiatiques n'inspiraient que les amateurs de photos pittoresques. Cet état de chose n'aurait probablement pas changé – et l'avenir allait être sans appel pour une partie des peuples de la péninsule – si l'importance d'une double investigation encore possible sur les rites et les textes n'était pas apparue au Professeur Filliozat et s'il n'avait pas d'emblée stimulé le relèvement in extremis de ces textes au Cambodge. Les pages qui suivent ont donc leur origine dans ces premières prospections de l'Ecole française d'Extrême-Orient, à une époque, d'ailleurs, où l'envahissement de la guerre poussait déjà beaucoup d'institutions à se fermer. Le Professeur Filliozat a en outre bien voulu relire ce travail qu'il a enrichi de nombreuses remarques concernant, entre autres, la traduction des stances en pāli hybride et corrompu. Qu'il me soit donné de témoigner ici du respect que je lui porte et de lui dire toute ma gratitude. Le Professeur André Bareau a eu d'autre part l'obligeance de revoir également ce texte et plus particulièrement la partie concernant les Theravādin cingalais sur laquelle ont porté ses remarques. Enfin, je

voudrais nommer ici mon ami Claude Jacques pour le remercier également. Par les copies d'articles qu'il me fait parvenir, par le contact que je garde grâce à lui avec "l'extérieur", par ses conseils amicaux, il encourage constamment mon travail. Il a accepté en outre de relire entièrement ce livre dans lequel il reconnaîtra au passage l'effet des idées fécondes qu'il m'a suggérées.

Chiang Mai, novembre 1979

INTRODUCTION

Depuis l'extinction du Bienheureux, le bouddhisme n'est plus la religion du Bouddha, mais celle des bouddhistes. Le noble enseignement, transmis jusqu'à nous seulement par des versions postérieures au temps où il fut prêché, a été l'objet, au cours d'une histoire de vingt-cinq siècles dont on n'a que des fragments, d'interprétations nombreuses qui sont nécessairement, sinon légitimement, autant d'orthodoxies. Les recherches sur la parole originale, à travers les différents canons, ou seulement à travers le canon theravādin qui est la source la plus ancienne la mieux connue et la plus intéressante peut-être de ce point de vue, sont une chose. Les recherches sur le bouddhisme, autre chose: elles impliquent dans les faits le rejet d'une authenticité purement bouddhique. On s'aperçoit, en effet, que les divergences doctrinales, en dehors d'apports franchement étrangers, trouvent généralement leur mesure dans le champ plus vaste des études indiennes. Ainsi, l'unité, la référence, devient dans bien des cas la communauté hindouiste qui a engendré le bouddhisme et l'a fait se développer selon sa propre richesse à elle.

Ce que l'on sait des sectes rivales nombreuses dont la plupart ont disparu ne rend pas assez compte du fait que l'opposition de certaines d'entre elles est demeurée irréductible à cause d'obstacles que la reconnaissance d'un canon commun n'avait pas aplanis. La communauté de Ceylan est restée divisée pendant un millénaire sur des questions probablement situées en dehors des déterminations canoniques arrêtées puisqu'elle a conservé officiellement pendant tout ce temps, d'après ce qu'on peut en juger, l'usage des mêmes sources et des mêmes désignations. Face à la vitalité de ces différentes gnoses, on peut soupçonner l'existence parallèle et latente de textes exposant des données rituelles relevant d'une initiation auprès d'un maître. L'influence de ces rédactions extra-canoniques destinées à l'application de la religion l'aurait facilement emporté sur l'autorité canonique sans mettre nécessairement celle-ci en cause: l'idée théorique de canonicité n'a pas d'existence propre au niveau du vécu des croyances. Le texte cingalais-pāli édité par la Pali Text Society[1], qui donne des indications techniques adressées au

1. *The Yogavacar's Manual of Indian Mysticism as practised by Buddhists*, edited by T. W. RHYS DAVIDS, P.T.S. n° 154, London 1896.

Yogāvacar, est peut-être un exemple de cette littérature. En tout cas, l'histoire du bouddhisme à Ceylan montre que des opinions peuvent profondément différer au sein d'une même tradition pour des raisons doctrinales intimes, particulières à un enseignement donné, engageant seulement les rites et les convictions vécus.

En revanche, en Asie du Sud-Est et notamment au Cambodge, l'existence de textes bilingues (khmer-pāli), souvent trilingues (khmer-thaï-pāli), contenant les bases d'un catéchisme se référant à la parole du Bouddha mais n'appartenant pas aux thèses canoniques, est parfaitement attestée[2]. Cela conduit à mesurer l'erreur qu'il y aurait de tenter l'étude d'une école – le Mahānikāy non-réformé – en passant aveuglément par les définitions, les dogmes et les commentaires d'une autre école – le clergé officiel d'obédience theravādin. Jusqu'à une date récente, l'ignorance de ces textes, d'une part, et la constatation de similitudes formelles entre ces deux écoles, comme l'acceptation de mêmes normes, l'usage de prières identiques ou l'utilisation d'un vocabulaire puisé à un glossaire commun, d'autre part, ont fait croire à la concordance des significations et, partant, à l'approbation unanime de l'orthodoxie theravādin. Il n'en est rien cependant, et il sera facile de le montrer à travers un exemple: le rite du Paṅsukūl[3]. On sait qu'il s'agit d'une pratique destinée à fournir au *bhikkhu* un vêtement dit "de rebut", c'est-à-dire de *paṅsukūl*. L'objet du présent ouvrage est d'étudier cette coutume telle qu'elle est vécue et selon sa signification traditionnelle chez les bouddhistes du Cambodge, de la Thaïlande et du Laos[4] et, ce faisant, en observant l'application déformée et incomprise qui en est faite dans le clergé officiel, de faire ressortir l'antériorité d'une pensée ritualiste et ésotérique dans ce bouddhisme dit du petit véhicule de l'Asie du Sud-Est. L'apport du Mahānikāy à la représentation scientifique des conceptions religieuses est important parce que nombre de données présentes dans le contexte traditionnel indochinois sont contenues dans son enseignement et livrées avec leurs explications, sans

2. F. BIZOT, *Le figuier à cinq branches*, "Recherches sur le bouddhisme khmer, I", PEFEO vol. CVII, Paris 1976, pp. IV, 43, 45, etc. (cité: RBK. I).

3. J'ai appliqué dans cette étude la convention d'écriture suivante: Paṅsukūl (avec une majuscule) pour le rite proprement dit et *paṅsukūl* (en italique) pour le mot ou la pièce de tissu ainsi désignée.

Les mots pāli et sanskrits sont translittérés selon le procédé habituel. Pour la translittération du khmer et du thaï, voir *infra*, p. 115. Lorsque c'est nécessaire, le mot khmer est indiqué par "k" et le mot thaï qui vaut généralement, à quelques différences graphiques près, pour le lao, par "t".

4. Pour la Birmanie, voir note additionnelle *in fine*.

lesquelles elles restent inintelligibles. Ces explications peuvent être contestables en tant qu'elles sont le fait de spéculations tardives venues interférer avec les idées primitives du bouddhisme; mais, outre que pour l'anthropologie religieuse l'authenticité rend légitime autant que la légalité, elles constituent, à propos du Paṅsukūl, des éléments de comparaison précieux pour établir des analogies qui font remonter aux croyances du brahmanisme védisant et mettre en évidence des faits d'influence culturelle qui se sont développés au cours de circonstances mal connues, difficiles à situer historiquement dans le temps comme dans l'espace.

Le mot *paṅsukūl* tire peut être son origine du pāli *paṅsu* "saleté, poussière" + *ākula* ou *kūla (paṭikkūla ‹ paṭi + kūla)* "souillé, impur". On a proposé l'étymologie *paṅsu* + *kulaṃ* "sorte, espèce", et le mot s'appliquerait à toute chose bonne à jeter, particulièrement à de la nourriture (la chair d'animaux morts) ou de l'étoffe de rebut[5]. On reviendra par la suite sur cette référence particulière faite à la "chair de rebut". D'autres auteurs ont rapporté des étymologies populaires, en relation avec l'étoffe, comme *bhaṅga* "chanvre" + *sakkala* "pièce, morceau"[6] et *vaṅga* "coton" + *çukla* "blanc"[7], étymologies peu vraisemblables mais précieuses parce que plus conformes aux idées courantes qui font état de *paṅsukūl* surtout à propos de tissus auxquels la qualité de *paṅsukūl* est conférée par le rite.

Quoi qu'il en soit de sa source réelle, ce mot fait partie du vocabulaire bouddhique depuis longtemps. On sait que le canon pāli prescrit le port de vêtements de *paṅsukūl*, c'est-à-dire faits avec des tissus de rebut[8]. Ceci constitue la première des treize ascèses *(dhutaṅg)*. Il y est fait fréquemment mention de moines dont les chiffons abandonnés étaient la seule ressource vestimentaire[9]. De tels vêtements ont la qualité d'être "négligeables", "faciles à obtenir" et "irréprochables"[10]. Buddhaghosa, le grand commentateur du canon, a donné maint détail sur les tissus de rebut que l'on peut utiliser et sur les trois catégories de moines qui en font usage: les stricts (ceux qui se procurent eux-mêmes leurs chiffons), les modérés (ceux qui prennent les chiffons abandonnés à leur inten-

5. A. JUDSON, *Burmese-English Dictionary*, Moulmein 1852, Rangoon 1953 et 1966, p. 628.

6. A. LECLÈRE, *La crémation et les rites funéraires au Cambodge*, Hanoi 1907, p. 41 n.1 et p. 70, et *Le Bouddhisme au Cambodge*, Paris 1899, p. 416 n.1.

7. J. GUESDON, *Dictionnaire Cambodgien-Français*, II, Paris 1930, p. 1059.

8. *Vinaya*, I, 281 et III, 58.

9. *Vinaya*, I, 58; *Aṅguttaranikāya*, III, 80, 162, 180; *Majjhimanikāya*, II-II, 7.

10. *Aṅguttaranikāya*, II, 27.

tion), les relâchés (ceux qui acceptent les chiffons déposés à leurs pieds)[11]. Le Bouddha lui-même était vêtu d'un *paṅsukūla*[12]. Il est notamment rapporté qu'un jour, Kassapa ayant étendu sur le sol son manteau pour que le maître s'y assoie, celui-ci en remarqua la souplesse. Kassapa s'empressa de le lui offrir et il reçut en échange le manteau de chanvre rêche du Bouddha:

"Frère! J'ai offert au Bienheureux mon manteau de vieux chiffons. En revanche, je suis moi-même entré dans celui en chanvre poussiéreux que le Bienheureux ne portait plus. Frère! à proprement parler, c'est pour cela que l'on dit: fils du Bienheureux, né de sa poitrine, de sa bouche, né du Dhamma, créé par la Dhamma, héritier du Dhamma, il a reçu le [manteau de] chanvre poussiéreux laissé [par le Bienheureux]"[13].

Cette règle pour les religieux de porter des vêtements faits avec des étoffes de rebut est par conséquent largement attestée dans le canon cingalais. Buddhaghoṣa lui-même montre qu'en son temps la pratique d'offrir de telles pièces de tissu existait toujours. La valeur attribuée à ces vêtements semble même avoir conduit dans certains cas à leur culte[14]. A Ceylan, il existait d'ailleurs la secte spéciale des Paṅsukūlikā, aujourd'hui disparue[15]. La pratique du Paṅsukūl s'y est cependant maintenue. Actuellement, on offre à la communauté une pièce de tissu pour le bénéfice d'un mort. Avant l'inhumation, un pan du linceul recouvrant le corps est tendu au vénérable qui s'en empare en le tirant à lui et en récitant la stance: *aniccā...*[16] Ce don du linceul constitue une offrande pour le bénéfice d'un mort *(matakadānaṃ).* L'étoffe blanche peut encore être simplement posée sur le cercueil[17], ou abandonnée cérémonieusement sur la tombe[18].

De nombreux chercheurs ont déjà publié leurs observations sur ce rite. Il existe également des articles plus complets dont certains, très

11. *Visuddhimagga*, 62-64.
12. *Vinaya*, 28-29.
13. *Saṅyuttanikāya, Nidānavagga, Catutthabhāga*, édition de l'Institut bouddhique de Phnom Penh, vol. 32, p. 172; P. T. S., II, 220.
14. *Apadāna*, II, 418, 434.
15. *Cūḷavaṃsa*, édition Geiger, P. T. S., XLVII, 4, 16, 73, etc.; cf. *infra*, pp. 108 *sq*.
16. J. F. DICKSON, "Notes Illustrative of Buddhism as the Daily Religion of the Buddhists of Ceylon, and Some Account of their Ceremonies before and after Death", *J. C. B. R. A. S.*, vol. VIII, nº 29, 1884, p. 233. Pour la stance en entier, voir *infra*, p. 33.
17. Vénérable SOBHITA, cité par G. MARTINI, "Brapaṃsukūlānisaṃsaṃ", *BEFEO*, LX, p. 64.
18. NUR YALMAN, "Les moines bouddhistes ascétiques de Ceylan", in: *Ethnology I*, 1962; trad. française: J. MIDDLETON, *Anthropologie religieuse, les dieux et les rites*, Paris 1974, p. 161.

documentés, m'ont facilité la tâche et j'y renvoie le lecteur. Mais la plupart de ces travaux ne sortent pas du cadre de l'orthodoxie theravādin. Sur la base des interprétations puisées aux sources officielles, rien n'a donc jamais pu être dit de la signification réelle du Paṅsukūl tel qu'il est vécu par la plus grande partie des bouddhistes en Asie sud-orientale.

Je décris, dans le premier chapitre, le rite pratiqué selon le clergé officiel puis selon la tradition non-réformée. Dans le second, le Paṅsukūl est étudié à travers les textes khmers. Le dernier chapitre est réservé à l'interprétation du rite.

CHAPITRE PREMIER

LE PAṄSUKŪL AU CAMBODGE, EN THAILANDE, AU LAOS

Pour étudier le Paṅsukūl tel qu'il est vécu en Asie du Sud-Est, on se heurte à la double nature de la communauté. Pratiqué aujourd'hui dans les cérémonies officielles ou selon les usages le plus généralement adoptés par la population urbaine et aisée, le Paṅsukūl relève des rites observés par les Dhammayutika et les Mahānikāy réformés. En dehors de cette catégorie sociale et de sa sphère d'infuence, les fidèles continuent à suivre l'enseignement de la tradition mahānikāy qui n'est plus officiellement représentée dans le clergé mais dont l'autorité reste grande par endroits.

Or, bien que l'écart entre les deux églises ne soit nouveau ni au Cambodge, ni au Laos, ni en Thaïlande, il tend désormais à se réduire à cause de l'influence theravādin qui ne cesse de s'accroître au détriment des traditions mahānikāy, à tel point que cette communauté hybride peut être observée maintenant en Thaïlande sans que s'impose réellement la nécessité d'établir une séparation des idées. Le relâchement dans les pratiques, de surcroît, sans doute inévitable si l'on songe aux conditions nouvelles de la société modernisée, atténue les derniers contrastes et fait finalement passer les cérémonies réformées pour des simplifications sans importance de ce qui se faisait traditionnellement, de ce qui se ferait encore si la communauté demeurait scrupuleuse sur les points de détail, alors qu'en fait il s'agit souvent de rites différents et repensés au niveau des principes. Il s'ensuit, pour l'observateur d'aujourd'hui, une définition apparemment unique mais infiniment plus complexe du culte, et une difficulté d'autant plus grande pour lui à dégager ce qui est propre aux uns et aux autres.

Il ne faut pas s'attendre à trouver sur le terrain une division toujours nettement tracée entre les pratiques des deux écoles. Les distinctions scolastiques sont souvent imprécises et fluctuantes. Les modalités du culte réformé manquent même de déterminations propres, parce qu'en fait, comme on le verra, elles ne s'expliquent que par l'existence, au départ, d'une herméneutique très éloignée de l'orthodoxie theravādin revendiquée à tort. C'est donc seulement au niveau de l'interprétation du rite que les différences parfois se situent, encore que jugements et opinions divergents peuvent coexister confusément au sein d'une sorte

de sentiment religieux commun et éclectique. Toutefois, l'aspect vécu du signifié ne peut pas être vraiment un critère de démarcation des rites, puisque le mécanisme du rite ne suppose nécessairement aucune conscience ou compréhension préalable. Il ne faut pas croire non plus que la séparation des pratiques entre le clergé officiel et la tradition non-réformée puisse recouvrir réellement celle de la communauté paysanne et citadine, ou celle de la classe populaire et savante, ou celle des générations anciennes et nouvelles. Cette barrière entre les deux bouddhismes est flottante et dépend de nombreux facteurs relevant notamment des liaison sociales élémentaires ou communautaires. L'étude de cet état de choses intéresse particulièrement la sociologie et dépasse à la fois le propos de l'ouvrage et mes compétences, bien que mes propres recherches m'aient permis de distinguer et de classer parfois les usages. Chez les Khmers, l'éloignement administratif, économique et culturel, dans lequel était restée une grande partie de la population avait eu pour effet d'isoler et de prolonger les traditions et de faire ainsi ressortir plus nettement qu'ailleurs la différence avec les pratiques nouvellement adoptées ou transformées dans le bouddhisme officiel. D'un autre côté, j'ai également utilisé sur cette base les descriptions concernant le Pańsukūl dans les nombreuses publications relatives aux rites funéraires, en dépit du fait que celles-ci ne s'appuyaient sur aucune discrimination d'école, discrimination manifeste, reconnue, vécue, dont il faut tenir compte, mais en réalité secondaire pour l'étude du Pańsukūl, comme on le comprendra plus loin (p. 84).

Les rites funéraires royaux ont été indifféremment incorporés à l'ensemble du présent chapitre. Il est impossible, en effet, de souscrire à la différence qu'on a cru pouvoir faire entre la crémation d'un roi, qui comporte un grand nombre de rites brāhmaniques, et celle d'un simple siamois, qui serait au contraire presqu'entièrement bouddhiste[1]. L'incinération royale repose sur le même scénario de base, autrement dit sur les mêmes conceptions symboliques, que l'incinération populaire. De ce point de vue, le palais a conservé les rites du clergé traditionnel.

LE CLERGÉ OFFICIEL

Selon le rite moderne, un Pańsukūl peut avoir lieu aux occasions suivantes: veillée mortuaire, incinération, transfert des ossements, an-

1. H. G. QUARITCH WALES, *Siamese State Ceremonies, their History and Function*, London 1931, p. 137.

niversaire de décès, fête des mânes, Nouvel An, offrandes diverses à un religieux ou à une pagode.

Veillée mortuaire

Avant la mise en bière, les religieux prennent place dans la pièce où le corps est déposé pour réciter les stances de l'*Abhidhamm*[2]. Les doigts du mort sont liés par un fil (k. *ampoḥ*, t. *sāy sincñ*) que les religieux prennent en main en même temps qu'ils disent les formules du Paṅsukūl qui sont celles de l'impermanence: *aniccā...* Si des jupes ou des robes monastiques sont offertes, comme c'est généralement le cas, celles-ci sont placées sur le fil, ou sur une bande d'étoffe (k. *dū*, k. et t. *bhūsāyoṅ*, t. *phā2 yoṅ*)[3], en contact avec le mort, et les religieux les touchent de la main pendant qu'ils prononcent les formules. Ce don de vêtements fait au nom du défunt peut également prendre place, avec parfois d'autres offrandes, à la fin de la cérémonie, après la mise en bière. Il n'accompagne pas systématiquement l'énoncé du Paṅsukūl.[4].

La famille peut décider de dresser un catafalque et d'exposer le cercueil pendant trois, sept, quinze jours, etc., pour "augmenter les biens" (k. *pambeñ kusal,* t. *pambeñ kuśl*) pour le défunt[5]. Les religieux sont invités tous les soirs à réciter un certain nombre de fois ou pendant un certain temps les stances de l'*Abhidhamm*[6] et à procéder ensuite au

2. Pour le détail de ces stances, voir *infra*, p. 32.

3. SOMPHONG KRIENG KRAYPHET (*smbṇs krieyṅ krai bejr, Praḥbeṇī daiÿ porāṇ*, Bangkok 2505, p. 587) précise que le *phā2 yoṅ* (ou *bhūsā yoṅ*) sert à faire le Paṅsukūl mais aussi à conduire le cercueil au bûcher. Sur le *bhūsāyoṅ*, voir *infra*, pp. 81 *sq*.

4. PIYA MONKHOL (*Piyaḥ mṅgl, jumnum jhāPnkic deśnā*, Bangkok 2514, p. 96,) confirme que la récitation par le moine qui procède au Paṅsukūl de la stance "*aniccā...*" n'est pas nécessairement accompagnée d'une offrande de tissu. THAO NHOUY ABHAY, "Rites de la mort et des funérailles", dans *Présence du royaume lao*, France-Asie, tome XII, Saigon 1956, p. 832, ne mentionne pas non plus d'offrande. A l'occasion de la crémation du roi Norodom, les dons faits aux religieux (vêtements, sébilles, écrans) étaient placés sur le dos des animaux en carton figurés dans le cortège funèbre (A. LECLÈRE, *La crémation*... pp. 50, 51, 62). Une liste impressionnante des offrandes faites au nom du roi défunt a été par ailleurs publiée (*Ibidem*, p. 110): vêtements, tissus de bain, argent, éventails, ombrelles, sandales, cierges, aiguières, etc. Ces objets furent portés en procession au Vat Unalom de Phnom Penh à la fin de la crémation (*Ibidem*, p. 147).

5. SATHIEN KOSET (*sṭhīeyr kośeś, Kiet-Tāy Praḥbeni kīeyv1 kǎp jīviT*, Bangkok 2510, p. 208) donne des détails concernant cette fête du septième jour en Thaïlande.

6. PLEK SANTHIRAK (*Plēk sndhirǎkṣ, bidhī krrm lēah lǎddhi praḥ beṇī*, Bangkok 2504, p. 171) mentionne également que les religieux récitent l'*Abhidhamm* pendant le *pāṃbĕñ kuśl*.

Paṅsukūl[7]. Le *bhūsāyoṅ* est déplié sur leur main à cette occasion. Un repas leur est offert le lendemain après lequel ils disent à nouveau les formules de l'impermanence. Le matin de l'incinération, une fête dite du "septième jour", du "quinzième jour", etc., peut être célébrée. Toute la parenté est conviée depuis la veille et un nombre plus important de bonzes est requis (huit, dix,...). Les *mantra*[8] sont d'abord récités, puis, après le repas, les formules du Paṅsukūl sont dites, accompagnées ou non, là encore, d'une offrande de vêtements.

Incinération

Il est coutume de faire un dernier Paṅsukūl sur le bûcher[9] ou à l'intérieur du four crématoire. Les pièces de vêtement sont posées sur le couvercle[10] de la bière, sur le rebord du pavillon crématoire (Photo 1), ou sur un cordon du poêle *(bhūsāyoṅ)*. Quand il s'agit de l'incinération d'un personnage important, elles peuvent être portées solennellement dans le cortège funèbre (Photo 2), puis exposées (Photo 3) avant que chaque donateur dont le nom est parfois annoncé au micro, aille déposer personnellement son offrande (Photo 4) destinée à un dignitaire religieux de la province qui vient en prendre possession en grand apparat (Photo 5).

Transfert des ossements

Après la crémation, les cendres sont recueillies, lavées, déposées dans l'urne et conduites à la pagode ou à la maison du défunt. On procède alors au transfert des cendres (k. *chlaṅ dhātu*, t. *chlaṅ dhātu*). Les religieux récitent les *mantra* avant le repas. Ils prononcent ensuite les *Mātikā*[11], puis prennent en main le fil qui sort de l'urne pour dire les

7. Le même cérémonial est attesté dans le centre de la Thaïlande par B. J. TERWIEL, *Monks and Magic*, S. I. A. S., Bangkok 1975, p. 268.

8. Pour le détail de ces prières, cf. *svtmnT̄ chpăp hlvṅ*, Bangkok 2513, 10e édition, pp. 1 à 30 (cité: SCH).

9. THAO NHOUY ABHAY, *op. cit.*, p. 834, l'atteste également au Laos.

10. SATHIEN KOSET, *op. cit.*, p. 159, indique qu'en Thaïlande l'usage est d'inviter une personnalité à venir déposer en personne la pièce de vêtement sur le couvercle du cercueil. Q. WALES, *op. cit.*, p. 143, observe qu'au cours des crémations royales, les tissus et robes pour le Paṅsukūl sont déposées par le roi lui-même. KENNETH E. WELLS, *Thai Buddhism, its Rites and Activities*, 3e édition, Bangkok 1975, p. 112, précise que les vêtements sont mis en travers de la bière.

11. Pour le détail de ces prières, voir *infra*, p. 33.

formules du Paṅsukūl[12]. Un don de vêtements est alors généralement prévu. L'urne est ensuite placée sur l'autel familial ou dans un autre lieu.

Anniversaire de décès, fête des mânes et Nouvel An

Au jour anniversaire du décès, pendant la fête des mânes (k. *bhjuṃ biṇḍ*, t. *śārd*) ou du Nouvel An[13], un Paṅsukūl a lieu, également précédé par l'énoncé des *Mātikā*[14]. Pareillement, le "cinquantième jour", le "centième jour", etc., une cérémonie analogue (k. *ṭār*, t. *chlaṅ*) peut être organisée par la famille pour le bénéfice du défunt[15].

Offrandes diverses

En d'autres circonstances, un fidèle peut s'aviser de faire ce qui est appelé le Paṅsukūl d'une étoffe[16] (k. *paṅsukūl saṃbat'*, t. *păṅsukūl phā2*). Il dépose en tapinois une pièce d'habit monastique aux environs d'une pagode, d'un *cetiy*, ou dans un cimetière, et il en signale la présence en allumant des baguettes d'encens ou en faisant sauter un pétard. Un religieux vient plus tard s'en saisir en récitant les formules du Paṅsukūl.

Il existe, surtout en Thaïlande[17], une autre pratique similaire: l'offrande d'un "tissu abandonné en forêt" *(dat phā2 Pāl)*[18]. Le fidèle va

12. PLEK SANTHIRAK, *op. cit.*, p. 177, ne mentionne pas de Paṅsukūl au cours du transfert des ossements en thaïlande.

13. M. ZAGO, *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*, Documenta missionalia-6, Roma 1972, p. 252, signale cet usage au Laos.

14. PIYA MONKHOL, *op. cit.*, p. 94, explique que la récitation des *mātikā paṅsukūl* est accomplie pour transférer les mérites au défunt, mais que les dons faits aux *bhikkhu* se reportent également sur les donateurs. Cf. également K. E. WELLS, *op. cit.*, p. 112.

15. SATHIEN KOSET, *op. cit.*, p. 209, mentionne cette fête pour la Thaïlande. Cf. également, PLEK SANTHIRAK, *op. cit.*, p. 178. B. J. TERWIEL, *op. cit.*, p. 266, atteste cette cérémonie annuelle dans la plaine centrale de Thaïlande. Il note que de nombreuses urnes peuvent être regroupées pour un Paṅsukūl collectif, mais n'a pas observé d'offrande de tissu. Cf. également, E. PORÉE-MASPERO, *Cérémonies privées des Cambodgiens*, Phnom Penh 1958, p. 81. A. LECLÈRE, *La crémation...*, p. 40 et p. 87, note cette fête du "bout de l'an" qui peut être célébrée autant de fois que le défunt possède d'enfants. A la suite de cela l'urne peut être brisée et les cendres dispersées. Cf. également, C. ARCHAIMBAULT, *Un complexe rituel, la course de pirogues au Laos*, Ascona 1972, p. 53.

16. Pour la Birmanie, cf. la note additionnelle *in fine*.

17. M. ZAGO, *op. cit.*, p. 326, note cette coutume au laos.

18. K. E. WELLS, *op. cit.*, p. 111, donne également une description de cet usage

conduire le vénérable de son choix au pied de l'arbuste sur lequel il a accroché son offrande. Ce rite prend éventuellement place à l'occasion de toute cérémonie ou fête collective comprenant un don de vêtement (fête des fleurs, offrandes diverses à une communauté – *saṅghadān* –, excepté le *kaṭhin*[19]), mais dans ce cas, l'abandon du tissu sur un arbre est figuré d'une autre manière. On représente une forêt de cocagne[20] par un assemblage de tiges et de branches décoré de billets de banque, de guirlandes, d'offrandes diverses (éventail, ombrelle, etc.), dont une pièce de vêtement. Le *bhikkhu* s'approche et se saisit du tissu en récitant la stance du Paṅsukūl (Photo 6).

LA TRADITION NON-REFORMÉE

Selon le rite mahānikāy, un Paṅsukūl a lieu aux occasions suivantes: veillée mortuaire, offrande des chairs, abandon d'un cadavre, exhumation, incinération, transfert des ossements, fête des mânes, Nouvel An, rite d'expulsion du mal, rite de prolongation de la vie, Chāk Mahāpaṅsukūl.

Veillée mortuaire

Quatre ou huit bonzes sont généralement invités à dire le Paṅsukūl juste avant ou après l'ensevelissement du corps dans le linceul[21]. Ils

---

en Thaïlande. Cf. aussi Mgr PALLEGOIX, *Description du Royaume Thai ou Siam*, Paris 1854, I, p. 251.

19. JANE BUNNAG, *Buddhist Monk, Buddhist Layman*, Cambridge 1973, p. 117, 145, toutefois, ne constate pas, semble-t-il, de différence réelle, aujourd'hui, entre la cérémonie du *phā2 Pāl* et celle du *kaṭhin*.

20. Cf. la description de l'Uttarakuru dans le "Sūtra de la description du monde" (version chinoise de la *Lokaprajñāpati*, sutra n° 30, *Dīrgha Āgama*): des arbres merveilleux produisent spontanément parfums, vêtements, ornements, guirlandes de fleurs, ustensiles... (E. DENIS, *La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien*, Paris 1977, tome II, p. 290). La mention de vêtements sur les arbres est remarquable, de même que la comparaison de ces arbres merveilleux avec ceux représentés pour le *dat phā2 Pāl*. On peut également rapprocher de cela le *kalpavṛkṣa*, arbre magique qui satisfait les désirs (E. YOUNG, *The Kingdom of the Yellow Robe*, 1898, p. 242) et dont le nom est donné aux quatre tourelles dressées en même temps que le Men crématoire, du haut desquelles on jette des "citrons-surprise" à la foule ("Cérémonies de l'incinération du roi Sisowath", *BEFEO* XXVIII, p. 631 note 1).

21. M. ZAGO, *op. cit.*, p. 243, ne le signale pas au Laos. E. PORÉE-MASPERO, *op. cit.*, p. 76, note que le cadavre est mis en bière, qu'il est recouvert d'un linceul dont les bonzes tiennent un pan pour réciter le Paṅsukūl, mais l'auteur ne précise pas qu'ils s'emparent du tissu.

récitent, par exemple: *karuṇā...*, les *Mātikā, kusalā..., avijjā...* et *aniccā...*; ou encore: *ekanāmakiṃ..., kusalā...*, les *Mātikā* et *aniccā...*[22]. La prise d'une pièce de tissu recouvrant le corps est toujours prévue[23]. Les stances de l'*Abhidhamm* sont ensuite prononcées. Un autre Paṅsukūl peut avoir lieu après la mise en bière et un bonze s'approprie de la même façon le poêle déplié sur le cercueil[24]. Si le corps est exposé sur un catafalque, des religieux sont invités à procéder au Paṅsukūl par l'intermédiaire du *bhūsāyoṅ*. Le nombre des moines est alors variable. Il peut être de douze s'il s'agit de la mort d'une femme (les douze vertus maternelles), de vingt et un s'il s'agit d'un homme (les vingt et une vertus paternelles), être en concordance avec l'âge du défunt ou cumuler différents chiffres comme l'âge des grands-parents, le nombre d'années écoulées depuis leur décès, etc.[25]

Offrande des chairs

L'offrande des chairs du défunt ne se pratique plus aujourd'hui. Je cite A. Leclère, le seul auteur à donner des détails sur ce rite disparu mais d'un grand intérêt pour la présente étude: "Autrefois, très souvent et maintenant de plus en plus rarement, les dévots, avant de mourir, ordonnaient que leurs chairs fussent arrachées de leurs os immédiatement après leur décès, coupées par morceaux et offerts aux oiseaux du ciel. Les chairs sont alors découpées en longues lanières à l'aide de

22. Pour l'énoncé complet de ces stances, voir SCH., p. 80 *(Mātikā)*, p. 231 *(kusalā)*, p. 83 *(avijjā)*, p. 113 *(ekanāmakiṃ)*. Ce manuel officiel ne donne cependant pas certaines stances appartenant au rite non-réformé et il faut se reporter dans ce cas aux éditions privées. Par exemple, *buddhmnT̄ bidhī*, d'après DH. DHARMASRI *(dh. dhrrmsṙī)*, *văt kēv2 cēm1 Bā2*, Bangkok 2519, p. 173 *(karuṇā)*, p. 143 *(aniccā)*.

23. A. LECLÈRE, *La crémation...*, p. 25 et 103, rapporte même cette appropriation d'une étoffe blanche par le moine sur la dépouille mortelle du roi Norodom.

24. KAMPHUN PHILAVONG (*gāṃphun bilāvăṅs̄, vădnaḥdăm lēaḥ Rītgaṅ Paḥbeni*, Vientiane 2510, p. 195) donne des détails intéressants sur ce rite au Laos. On passe trois fois par dessus le cercueil la pièce d'étoffe blanche, ou le vêtement monastique, destinés au Paṅsukūl. Ensuite, le tissu est mis sur la bière de manière à la recouvrir entièrement. Après la récitation des formules de l'impermanence, l'étoffe peut être gardée ou offerte au bonze pour servir à envelopper les manuscrits de la pagode. C. ARCHAIMBAULT me signale qu'à Basak, la pièce d'étoffe posée sur le linceul était retirée par un membre de la famille du défunt pour être remise au bonze.

25. A. LECLÈRE, *La crémation...*, p.125, rapporte qu'à l'occasion de la crémation du roi Norodom, 268 religieux furent invités à procéder à un Paṅsukūl par la famille du défunt, et que ce nombre était celui des années écoulées depuis la naissance du père du roi (111 ans), additionné aux 82 années que la reine mère avait vécues, plus les 75 ans de la tante défunte du roi.

couteaux au préalable consacrés par la prière et trempés dans l'eau lustrale sur laquelle les religieux ont prié, puis divisées en petits morceaux et exposées sur des plateaux d'or, d'argent ou de cuivre, sur les bâtis de bambous élevés à cette intention. Les vautours, les corbeaux, les aigles les enlèvent soit avec leurs becs, soit avec leurs ongles et les emportent au loin. C'est une offrande pie et, dit-on, très agréable aux dieux. Le cadavre du roi Angk-Duong, celui du père de Louk Santhor qui fut ministre des finances du roi Noroudam et celui d'un pauvre homme de la province de Kampôt furent ainsi décarnés et offerts aux animaux. J'ai assisté à la dernière opération et, je ne dirais pas la vérité, si j'écrivais ici qu'elle n'était pas répugnante. Je n'ai rien vu qui fut plus révoltant, bien que je comprisse le côté touchant de l'offrande, la bonne pensée du mourant. Mais, dans la pratique, ce côté touchant disparaît et il ne reste plus que la sinistre opération du décarnage et de la division des chairs en morceaux que les oiseaux voraces enlèvent et, parfois, laissent choir au travers du village et dans les grandes herbes de la brousse. J'ai entendu parler aussi d'un pauvre homme qui avait exigé que son corps fût porté dans la forêt éloignée, puis abandonné là, afin que les tigres et les panthères pussent se repaître de son corps. Dans les deux cas, les os sont pieusement recueillis, – ce qu'on en trouve tout au moins, – et enterrés ou brûlés."[26]. J'ajoute à ce témoignage qu'un Pańsukūl pouvait alors avoir lieu à l'endroit de l'inhumation ou sur les cendres du bûcher, quoique ce don par le défunt de ses propres chairs soit déjà en soi un Pańsukūl, comme nous le verrons dans le dernier chapitre.

Abandon du cadavre

Certaines personnes, généralement des gens versés dans la méditation selon le Vipassanākammaṭṭhān, font encore don à une pagode de leur dépouille mortelle. L'incinération n'a donc pas lieu et le cadavre est abandonné en brousse[27], la tête à l'est, dans un simple linceul, pour servir aux religieux à pratiquer les contemplations sur l'horreur *(asubh)*. Souvent, il est placé à l'intérieur d'une châsse (k. *sum*, t. *Jum2*) en lattis, au centre d'enceintes concentriques. Le drap mortuaire fait l'objet d'un Pańsukūl. Un religieux s'en empare en récitant les formules de l'impermanence pendant qu'il dégage le cadavre[28].

26. A. LECLÈRE, *La crémation*..., pp. 72-73.

27. Voir, au sujet des dispositions légales relatives aux funérailles, la liste des différents abandons du cadavre en brousse (A. LECLÈRE, *La crémation*..., p. 93).

28. SATHIEN KOSET, *op. cit.*, pp. 257-258, donne des précisions extrêmement

Exhumation

Si le corps est inhumé, ou déposé sur un bâti, dans l'attente d'une incinération collective, comme c'est fréquemment le cas dans les villages, un religieux procède au Paṅsukūl le jour où l'on collecte les restes en s'emparant directement du suaire. Si le tissu n'est plus en état de servir on lui en substitue un neuf[29].

Incinération

Sur l'aire crématoire, les bonzes disent à nouveau les formules du Paṅsukūl[30] avant que les quatre montants du bûcher soient fichés dans le sol. A Siemreap, ils récitaient le plus souvent: *kusalā..., karaṇīy...*[31] et *aniccā...* Des pièces de tissu pliées sont posées sur le couvercle du cercueil[32] (Photo 7) ou recouvrent entièrement celui-ci (Photo 8). On

---

intéressantes sur les pratiques concernant ce rite en Thaïlande qui n'est plus d'usage aujourd'hui. Le corps est abandonné dans son suaire, à l'extérieur d'un cimetière, loin des maisons d'habitation. Des lampes et des baguettes d'encens sont allumées le long du chemin conduisant à l'emplacement où gît le cadavre, à l'intérieur d'une châsse. Le religieux procède au Chāk (sur ce mot, voir *infra*, p. 26) en tirant le coin du linceul. Il bloque le corps avec son bâton pour l'empêcher de rouler. Ce Chāk Mahāpaṅsukūl peut se faire sur une dépouille fraîche ou sur un cadavre en décomposition très avancée. Placé à l'intérieur de la châsse, le cadavre peut encore être étendu sur une litière faite avec le couvercle retourné d'un cercueil et placée en équilibre sur le bord d'un trou. Le linceul est fixé sur la poitrine du mort, dans ses bras raidis. Le *bhikkhu* fait basculer le couvercle d'un coup de talon, de façon à faire sauter le corps sur lui et à pouvoir saisir le linceul. Il se protège du choc à l'aide du bâton. Ce *bhikkhu* doit être expert en Samatha (cf. ce qui est dit *infra*, C-I. 3).

29. A. LECLÈRE, *La crémation...*, p. 58, note, à propos des rites exécutés pour la mort du roi Norodom, un tel échange du suaire ainsi que des attaches de coton. Toutefois, l'auteur ne précise pas ce qui fût ensuite fait du linge ainsi remplacé.

30. E. PORÉE-MASPERO, *op. cit.*, p. 79, note que les bonzes s'approchent pour réciter une dernière fois le Paṅsukūl, mais ne mentionne pas d'offrande de tissu.

31. Sur l'énoncé complet de cette stance, voir SCH., p. 13.

32. KAMPHUN PHILAVONG, *op. cit.*, p. 196, note qu'au Laos les religieux récitent les Mātikā devant le bûcher et qu'ils font ensuite le Chāk par l'intermédiaire du fil. Si l'on procède à un Mahāpaṅsukūl, les dons sont placés sur le dessus du cercueil ou à l'intérieur. Le religieux devant procéder au rite est désigné par des billets de loterie (voir à ce sujet, *infra*, C-II. 3). SATHIEN KOSET, *op. cit.*, pp. 158-159, précise qu'en Thaïlande on ouvre le couvercle du cercueil pour y mettre l'étoffe en contact avec le mort. Si le cadavre est décomposé, des branchages peuvent être intercalés pour protéger l'étoffe. S. J. TAMBIAH, *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Cambridge 1970, pp. 181, 184, observe ce Paṅsukūl dans le Nord-Est de la Thaïlande. Il explique que la pièce de tissu est lancée trois fois par dessus le cercueil et qu'elle est ensuite remise aux bonzes qui ont récité, entre temps, la formule "*aniccā...*", en tenant

peut également faire le Paṅsukūl du bayart[33] *(paṅsukūl saṅghịk)* (Photo 9). Chargé de ses offrandes, il est recouvert d'une étoffe qu'un bonze tire à lui en disant les formules du Paṅsukūl[34]. Un autre Paṅsukūl peut avoir lieu pendant la combustion et les religieux méditent sur les évocations de l'horrible pour lesquelles les aspects du corps ignescent servent de support.

---

le fil relié au cercueil. C. F. KEYS, "Tug-of-war for merit: cremation of a senior monk", *J.S.S.*, vol. 63, I, Bangkok 1975, p. 58, observe dans le Nord-Ouest les robes pour le Paṅsukūl déposées par paquets sur le rebord du pavillon crématoire.

33. *saṅghịk*, sorte de civière, de coffre muni de pieds et de brancards, destiné à recevoir ou à transporter solennellement des objets offerts à un ou à des religieux. Il peut être en bois, richement orné, ou simplement en tronc de bananier.

34. M. ZAGO, *op. cit.*, p. 249, signale au Laos un tel Paṅsukūl où les religieux dégagent le *săṅghịk* en tirant sur la ficelle fixée à l'étoffe. Cf. également C. ARCHAIMBAULT, *op. cit.*, p. 8. J. S. TAMBIAH, *op. cit.*, pp. 186-188, note que trois jours après la crémation, on confectionne dans le Nord-Est de la Thaïlande un "*prasaat peueng*", sorte de palais miniature posé sur des brancards, dans lequel sont déposés au nom du défunt des dons divers destinés aux bonzes, dont une robe monastique. Ceux-ci récitent des formules (l'auteur ne précise pas lesquelles) en tenant en main un fil de coton relié au palais. G. CONDOMINAS, "Notes sur le bouddhisme populaire au Laos", *Archives de Sociologie des Religions*, Paris 1968, réédité dans "Aspects du bouddhisme lao", *Bulletin des amis du Royaume Lao*, nº 9, Vientiane 1973, p. 72, a observé après l'incinération l'offrande d'un "don caché" fait au nom du défunt pendant la nuit. Comme dans l'exemple précédent, il s'agit là d'un Paṅsukūl puisque, pour les dons offerts de cette manière, le *bhikkhu* doit en principe prononcer les formules de l'impermanence. Au Cambodge, une partie de ce "don caché" préparé en principe par le mourant, ou tout au moins avec son accord, pouvait revenir à l'*ācāry* et aux *bluk* (sur ce mot, voir *infra*, p. 19); cf. A. LECLÈRE, *La crémation*..., p. 12 n.4. A l'occasion de la crémation du roi Norodom, les présents offerts par le roi et la famille royale au nom du défunt ont été l'objet d'un *uttara babīl* (voir *infra*, p. 19), puis, placés dans le bayart, ils ont été portés en procession trois fois autour du pavillon crématoire (A. LECLÈRE, *La crémation*..., p. 147). Il en fut de même à l'incinération du roi Sisowath ("Cérémonies de l'incinération du roi Sisowath", *op. cit.*, p. 638). Cette triple circumambulation des offrandes au Saṅgha autour du Men crématoire a été également observée par Q. WALES, *op. cit.*, p. 154. On comprendra plus loin le sens de ce cérémonial qui attribue au Paṅsukūl une valeur proprement initiatique. Signalons encore qu'en 1636, JOOST SCHOUTEN (*A Description of the government, Might, Religion, Customs, Traffick and other remarkable Affairs in the Kingdom of Siam, written in the Year 1636*, éd. anglaise, London 1671, p. 146) observe qu'un tiers des biens du défunt va au roi, un autre aux enfants et le dernier aux prêtres et aux funérailles. Cette troisième partie constituait probablement le don de Paṅsukūl dont il est question ici. On a décrit brièvement une tradition de Ceylan comparable à ce Paṅsukūl du bayart. Quand une personne est sur le point de mourir, on offre en son nom un ensemble complet des objets courants nécessaires (vase, lampe, hache, matelas, boîtes à bétel, etc.). Les dons sont placés devant un religieux. Une pièce de tissu de vingt coudées est alors dépliée dont une extrémité est remise au prêtre avant la récitation des prières; l'autre bout est tenu par les représentants du mourant. Le tissu revient ensuite au bonze et les dons sont portés à la pagode accompagnés en procession de musiciens et de danseurs (J. F. DICKSON, *op. cit.*, pp. 231-232).

La phase la plus marquante de l'incinération est le rite du "changement de corps" (k. *prè rūp*, t. *prē rūp*) qui prend place après la crémation et juste avant la levée des cendres[35]. Ce rite a disparu dans toutes les régions urbanisées où l'usage du four crématoire est généralisé, parce qu'ils se pratique sur les cendres et à l'endroit où la dépouille s'est consumée. Le *yogi*[36] défait la bannière des âmes (k. *daṅ braliṅ*), composée d'un tissu blanc[37] (k. *saṃbat' prè rūp*) fixé à une hampe au bout de laquelle est suspendue une marmite (Photo 10). Sur la braise du bûcher, il fait cuire un peu de riz dans la marmite. Le brasier est ensuite éteint (Photo 11). Avec le palot, le *yogi* modèle trois fois de suite dans la cendre la silhouette d'un corps (Photo 12) dont la tête est placée d'abord à l'est, puis à l'ouest et à nouveau à l'est[38]. Dans certaines régions, le *yogi* ne façonne que deux silhouettes[39]. Il prend soin de placer les os en correspondance avec leur situation exacte dans le corps et parfait le détail de l'image en faisant mine de la coiffer avec un peigne, de lui nettoyer les dents avec une brosse, et lui présente un miroir. Les yeux, le nez, la bouche, le nombril, sont figurés avec des pièces de monnaie ou autre chose (Photo 13). Deux graines *aṅguñ (Entada)* figurent les genoux. Ensuite, le *yogi* étend une feuille de bananier sur les cendres, puis l'étoffe de la bannière des âmes par dessus la feuille (Photo 14). Des offrandes sont déposées au pied des montants du bûcher autour des-

35. C. ARCHAIMBAULT, "Contribution à l'étude du rituel funéraire lao", *J.S.S.*, vol. LI, I, Bangkok 1963, p. 9 et note 31, observe au Laos que les ossements sont lavés puis introduits dans une petite jarre recouverte d'une étoffe blanche et posée sur les cendres du bûcher. Les bonzes tiennent en main un fil de coton noué au goulot de la jarre pour réciter: *namo, kusalā* et *aniccā*. S'il s'agit d'une crémation importante deux images sont d'abord modelées dans la cendre, la première tournée à l'ouest, la seconde, à l'est. A Xiang Khuang, on pose des mouchoirs sur la jarre en nombre égal à celui des bonzes. S. J. TAMBIAH, *op. cit.*, p. 187, atteste ce Paṅsukūl pratiqué sur l'urne, avec les mêmes détails, dans le Nord-Est de la Thaïlande.

36. Le *yogi* est l'*ācāry* qui dirige les rites funéraires.

37. Dans le Nord-Est de la Thaïlande, j'ai observé à différentes reprises la bannière des âmes composées de plusieurs pièces de tissu, dont des coupons de couleur destinés au *yogi*, aux *bluk*, etc.

38. M. ZAGO, *op. cit.*, p. 250, mentionne un Paṅsukūl sur chacune des trois silhouettes au Laos.

39. Après l'incinération du roi Norodom, deux images ont été modelées dans la cendre (A. LECLÈRE, *La crémation*..., p. 147), alors qu'on en fit trois lors de la crémation du roi Rāma VI (Q. WALES, *op. cit.*, p. 154). Pour les funérailles du roi Sisowath, un corps couché fut représenté avec tous les organes humains sur la cendre du bûcher, à l'aide de 32 pièces d'or, 32 pièces d'argent, 32 bagues dont 16 d'or montées de diamant et 16 montées de rubis, 32 fleurs en or et 32 fleurs en argent ("Cérémonies de l'incinération du roi Sisowath", *op. cit.*, p. 637). J'ajoute que le nombre 32 est ici en relation avec les 32 parties constituantes du composé physique.

quels le *yogi* scelle un fil de *sīmā*[40] dont l'extrémité est remise aux bonzes qui récitent les *Mātikā*. Pendant ce temps, les quatre assistants[41] font cercle avec le *yogi* pour faire tourner dix-neuf fois les *babīl*[42] autour des cendres[43] (Photo 15). Le *yogi* prononce "*atthi imasmiṃ kāye...*"[44], les consonnes de l'alphabet et la série des voyelles. Un religieux s'avance et dit les formules du Paṅsukūl en tirant à lui le tissu[45] (Photo 16). Toutefois le *yogi* peut procéder lui-même au Paṅsukūl. Les bonzes récitent *kusalā..., avijjā..., buddhānussati...*[46], et le *yogi* tire alors la

40. Le fil de *sīmā* est destiné à délimiter, à enclore, un lieu sacré, inviolable, pour en interdire rituellement l'accès et pour le protéger.

41. *bluk* (t. *Pluk*, réveiller); ce sont ceux qui "réveillent le cadavre". Le *Vacanānukram khmer*, "Dictionnaire cambodgien", 2 vol., 5e édition, Phnom Penh 1967, I, p. 809, précise qu'après avoir défait le linceul pour que les religieux procèdent au Paṅsukūl et s'en saisissent, les *bluk* réveillent le corps ainsi libéré du linge, comme s'il s'agissait d'une personne désormais vivante, en criant "écoute les stances [que disent] les religieux!". On verra plus loin que le Paṅsukūl est, en effet, un rite de renaissance, comme l'atteste par cette remarque, peut-être sans s'en rendre compte, le Dictionnaire de Chuon Nath.

42. Objet métallique, en forme de disque ou de feuille de banian, sur lequel on colle une bougie.

43. Pour la crémation du roi Norodom, on fit également tourner dix-neuf fois les *babīl*, mais avant de procéder au *prè rūp* et le Paṅsukūl, nommé au Palais *Sattappakarṇ* (voir *infra*, p. 32 n.82), fut opéré par 70 bonzes (A. LECLÈRE, *la crémation...*, p. 146). Aux obsèques du roi Sisowath, on ne fit tourner que trois fois les *babīl* après le *prè rūp*, pendant que 88 bonzes (l'âge du défunt) récitaient les prières du *Sattappakarṇ* ("Cérémonies de l'incinération du roi Sisowath", *op. cit.*, p. 638).

44. Pour la stance en entier, voir SCH., p. 114.

45. KAMPHUN PHILAVONG, *op. cit.*, pp. 197-198, signale également ce rite au Laos. Mais l'*ācāry* ne modèle dans la cendre que deux silhouettes: la première, tournée la tête à l'ouest, représente une personne morte et les bonzes récitent le *păṅsukūl Tāy*: *aniccā...*; la seconde, tournée la tête à l'est, représente une personne renée et les bonzes récitent le *păṅsukūl Pĕn*: *aciraṃ...* SATHIEN KOSET, *op. cit.*, p. 293, observe qu'en Thaïlande l'*ācāry* façonne seulement deux images dans la cendre: pour la première, les bonzes récitent le *păṅsukūl Tāy:aniccā...*; pour la seconde qui représente, comme au Laos, une personne vivante, ils récitent le *păṅsukūl Pĕn*: *aciraṃ...* Sur cette seconde silhouette, on sème de la monnaie et des fleurs et l'on fait couler du parfum. Il précise que pour la première image on dit *cĕṅ rūp*, et pour la seconde, *prē rūp*. Les ossements avec lesquels on façonne l'image doivent être placés en fonction de leur vraie position anatomique. PLEK SANTHIRAK, *op. cit.*, p. 177, donne des détails identiques concernant le Paṅsukūl des deux images. De même, B. J. TERWIEL, *op. cit.*, p. 266, pour les villages de la plaine centrale de Thaïlande. M. MARLIÈRE, *Etude d'un groupe de trois monastères bouddhiques sis à Thonburi (Taïlande)*, Publication de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Paris 1977, pp. 179, 180, mentionne la persistance du *prè-rūp*, des deux représentations humaines et du Paṅsukūl, dans la banlieue ouest de Bangkok et malgré l'usage du crématorium collectif. E. PORÉE-MASPERO, *Cérémonies privées...*, p. 80, ne mentionne pas le Paṅsukūl à la fin du *prè rūp* au Cambodge, ce qui ne peut être qu'un oubli.

46. Sur cette formule, cf. *infra*, B-III. 3.

pièce de tissu à lui en disant *aciraṃ*...[47] Dans ce cas, c'est à lui que le tissu revient et non pas aux *bhikkhu*. Dans la région de Kompong Speu (Cambodge), le bonze prononçait *aniccā*... en dégageant le tissu et le *yogi* disait *aciraṃ*... en déterrant les souches des montants du bûcher[48].

En résumé, les religieux sont invités à procéder au moins à quatre Paṅsukūl au cours d'une crémation traditionnelle: 1) après le lavage du corps, 2) après la mise en bière, 3) sur le bûcher avant l'ignition, 4) sur les cendres après l'ignition[49].

Transfert des ossements

Les cendres sont ensuite lavées, parfumées et déposées dans l'urne (pot, cruche, marmite sans pied). On creuse un trou à deux angles, en demi-lune, ou à trois angles, en forme de triangle[50]. On y enfouit une petite jarre emplie d'eau sur l'ouverture de laquelle l'urne est ensuite placée. Les bonzes récitent un dernier Paṅsukūl en dégageant une pièce de tissu dépliée sur l'urne[51].

Fête des mânes et Nouvel An

Un Paṅsukūl peut encore avoir lieu au cours de fêtes ultérieures et périodiques, à la fête des mânes[52] et au Nouvel An[53]. Après la récitation des *Mātikā*, l'urne, ou l'endroit où les restes sont enfouis, est recouvert d'une étoffe que le religieux tire à lui.

47. Pour la stance au complet, cf. *infra*, p. 33.

48. A. LECLÈRE, *La crémation*..., pp. 16, 74, rapporte que le *yogi* doit prononcer *aciraṃ*... avant l'incinération en touchant avec le palot les quatre montants du bûcher.

49. Traduisant un traité relatif aux rites mortuaires, A. LECLÉRE, *La crémation*..., p.14, rapporte que les religieux récitent pour ces Paṅsukūl respectifs: 1/ *kusalā*..., *karuṇā*..., *mātikā*..., 2/ *ekanāmakiṃ*..., *kusalā*..., *sattappakarṇ*..., 3/ *kusalā*..., *karaṇīy*..., 4/ *kusalā*..., *avijjā*..., *buddhānussati*... (l'orthographe et la translittération des mots sont ici rétablis).

50. TL 349/12-B: *jruṅ 3 ṭūc hajāṅ phdaḥ jruṅ 2 ṭūc khè caṃhieṅ*, “à trois angles comme le pignon (*hojāṅ*, du siamois *hū jāṅ2*, oreille d'éléphant) d'une maison, à 2 angles comme une moitié de lune”. A. LECLÈRE, *La crémation*..., p. 19, donne un croquis du trou à deux angles.

51. C. ARCHAIMBAULT, *op. cit.*, note 31, observe dans le Sud-Laos un Paṅsukūl pratiqué à deux reprise pendant la cérémonie de transfert des ossements.

52. E. PORÉE-MASPERO, *Cérémonies des douze mois*, Phnom Penh, p. 50 et p. 53, mentionne le Paṅsukūl à l'occasion de la fête des mânes au Cambodge, mais ne signale pas l'offrande de vêtements.

53. M. ZAGO, *op. cit.*, p. 305, atteste aussi la coutume au Laos. Cf. également, KAMPHUN PHILAVONG, *op. cit.*, p. 197.

Expulsion du mal

Lorsqu'une personne est malade, qu'elle vient d'encourir une série de malheurs, et qu'on veut faire à son intention une cérémonie pour "expulser le mal" (k. *stoḥ groḥ*, t. *stawaḥ grawaḥh̄*), on invite un religieux à procéder sur elle au Paṅsukūl[54]. Le malade est recouvert sur sa couche d'une pièce de tissu ou d'un vêtement monastique[55] et ses mains sont jointes comme celles d'un mort. Le *bhikkhu* récite d'abord le *Bojjhaṅgasūtr*, puis le *Dhammacakkappavattanasūtr*[56]. Ensuite il s'avance, se concentre sur les évocations de l'horrible, et saisit le linge qu'il tire à lui en disant *aniccā*... et *aciraṃ*... Dans le Nord de la Thaïlande, si le malade peut se déplacer, le Paṅsukūl a lieu de préférence dans le sanctuaire de la pagode. Le vénérable supérieur du Vat Muen Lan (Chiang Mai) est particulièrement réputé pour ce rite de guérison qu'il pratique ainsi. La famille doit inviter cinq bonzes. Le malade s'allonge sur le dos, la tête à l'ouest, recouvert d'un linceul (Photo 17). Le moine officiant est à sa tête et les autres religieux, de chaque côté (Photo 18). Une pièce de tissu est placés devant chacun d'eux, sur le linceul. Les "formules d'expulsion" (t. *gāṃ than*) prononcées sont les suivantes: *aniccā*... trois fois (les quatre bonzes s'approprient le tissu qui leur est destiné); *thvāy jīviT*...[57]; *atthi imasmiṃ kāye*... Puis, trois fois, les stances suivantes adressées au Bouddha, au Dhamma et au Saṅgha: *jātipariyantaṃ b. dh. s. saraṇaṃ gacchāmi; bhogapariyantaṃ*...; *yāva pariyantaṃ*...; *jīvapariyantaṃ*...; *maraṇakālaṃ pariyantaṃ*...; *maraṇa pariyantaṃ*...; *maggapariyantaṃ*...; *phalapariyantaṃ*...; *yāvanibbānaṃ pariyantaṃ*...; *nibbānapariyantaṃ*...; *ajjatagge pāṇupetaṃ pariyantaṃ*... Puis l'officiant se met aux pieds du malade et tire le linceul à lui en disant: *aciraṃ*... trois fois (Photo 19); *atthi uṇhissa vijayo*...[58]; *sabbī*...[59]. En même temps que le tissu est dégagé, le sujet se redresse. Des fils de

54. M. ZAGO, *op. cit.*, p. 273, note ce rite au Laos; de même KAMPHUN PHILAVONG, *op. cit.*, p. 166. SATHIEN KOSET, *op. cit.*, p. 139, en donne une description pour la Thaïlande: les bonzes récitent "*bojjhaṅg*..." puis découvrent le malade en disant "*aciraṃ*...". S. J. TAMBIAH, *op. cit.*, p. 207, signale dans le Nord-Est de la Thaïlande cette coutume de faire réciter à un bonze la formule "*aciraṃ*..." pour prolonger la vie d'un malade.

55. SATHIEN KOSET, *op. cit.*, p. 139, explique qu'en Thaïlande, le corps du malade est entièrement enveloppé dans un linge et que le religieux procède au *pǎṅsukūl Pĕn*: *aciraṃ*...

56. Pour le détail de ces stances, cf. SCH., p.383 et p.51.

57. Pour la formule complète, cf. *buddhmnT̄ bidhī*, *op. cit.*, p. 61.

58. *Ibidem*, p. 56.

59. Cf. SCH., p. 22.

coton sont enfin liés à ses poignets par le religieux.

Dans le Nord de la Thaïlande toujours, le Paṅsukūl est souvent associé à d'autres rites de guérison, au moins dans les cas graves et surtout quand on a déterminé que des *phī* (entités malfaisantes) sont à l'origine du mal. Il convient de s'arrêter un instant sur ces cérémonies d'expulsion dont l'interprétation permettra plus loin, par relation avec l'idée qu'elles expriment, de mieux faire ressortir la vraie signification du Paṅsukūl. Le processus de guérison peut en effet réunir plusieurs rites qui ne se complètent pas nécessairement et qui peuvent faire, par ailleurs, l'objet d'un cérémonial indépendant. Cette juxtaposition vise surtout, semble-t-il, à marquer plus fortement la circonstance. Par exemple: 1)les *mantra* sont prononcés pour le rite dit de "la récitation [de la sébile] retournée" *(svt gvāṃl)*, 2) on procède ensuite sur le malade au Paṅsukūl et 3) on lui "prolonge la vie" *(sœ̄p jaḥTā)*[60].

Le sujet est conduit à la tombée du jour au carrefour de trois chemins et placé assis, dans l'attitude de la concentration, au centre de quatre piquets d'environ un mètre cinquante de haut, reliés entre eux au sommet par une tresse d'herbes *gā (Imperata)* fraîchement coupées, doublée d'un fil de *sīmā* à neuf brins. Quatre motifs rituels étoilés (*Tā lēv*, k. *bhnèk kruoc*) à sept étages, en fines lames de bambou entrelacées, sont suspendus à la corde, dans les axes de l'emplacement, pour éloigner les *phī*. Des offrandes de nourriture sont déposées dans des cornets au pied de chaque piquet. Un manteau monastique neuf est ensuite déplié par dessus l'enclos. Quatre religieux sont invités à dire les *mantra* et l'un d'eux arrose le malade avec une sébile pleine d'eau qu'il retourne sur la tête de celui-ci et laisse dans cette position pendant toute la durée des prières. Les bonzes se déplacent ensuite vers l'ouest sans lâcher le manteau, découvrant ainsi le malade qui sort à quatre pattes, se lève et va passer des vêtements neufs. Des fils de coton sont enfin liés à ses poignets pour fixer les âmes.

Le lendemain matin, dans le sanctuaire de la pagode ou dans une maison du village, les quatre bonzes de la veille, auxquels un cinquième est venu s'ajouter, entourent le malade, étendu sur le sol et recouvert d'une pièce de tissu blanc. Au dessus de lui se dresse une sorte de hutte pyramidale formée par trois de ces perches fourchues *(mai2 gāṃ2 srī)*

60. t. *jaḥTā* et k. *jatā* signifie "naissance", mais les devins emploient le terme pour désigner le moment précis de la naissance qui détermine l'ensemble des données de la vie future appelé *ṭuoṅ jatā* ou *ṭuoṅ jīvit*. Par suite, on utilise l'expression *jaḥTā khāt, tac' jatā* "rompre la vie" pour signifier la mort, et, inversement, *sœ̄p jaḥTā, ta jatā* "accroître, prolonger, transmettre la vie" pour signifier la renaissance rituelle.

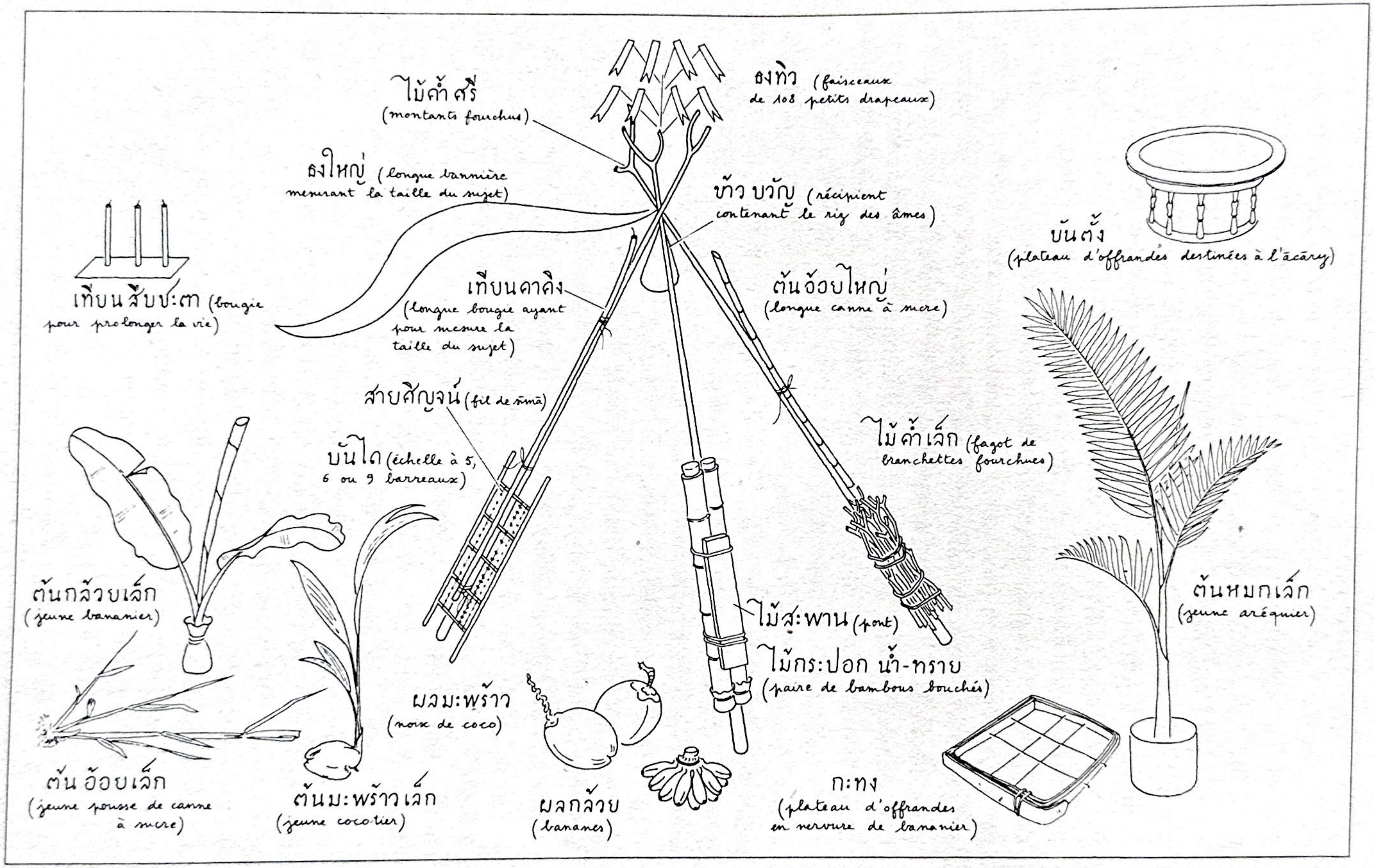

ไม้ค้ำศรี (montants fourchus)
ธงทิว (faisceaux de 108 petits drapeaux)
ธงใหญ่ (longue bannière mesurant la taille du sujet)
ข้าว ขวัญ (récipient contenant le riz des âmes)
ขันตั้ง (plateau d'offrandes destinées à l'ācāry)
เทียนสืบชะตา (bougie pour prolonger la vie)
เทียนคาคิง (longue bougie ayant pour mesure la taille du sujet)
ต้นอ้อยใหญ่ (longue canne à sucre)
สายสิญจน์ (fil de sīmā)
บันได (échelle à 5, 6 ou 9 barreaux)
ไม้ค้ำเล็ก (fagot de branchettes fourchues)
ต้นกล้วยเล็ก (jeune bananier)
ไม้สะพาน (pont)
ไม้กระบอก น้ำ-ทราย (paire de bambous bouchés)
ต้นหมากเล็ก (jeune aréquier)
ผลมะพร้าว (noix de coco)
ต้นอ้อยเล็ก (jeune pousse de canne à sucre)
ต้นมะพร้าวเล็ก (jeune cocotier)
ผลกล้วย (bananes)
กะทง (plateau d'offrandes en nervure de bananier)

Fig. 1

que les dévots offrent aux Ficus sacrés des pagodes pour en soutenir les branches (cf. Fig. 1). Les religieux récitent les formules d'expulsion du Paṅsukūl données ci-dessus et l'un d'eux tire le tissu à lui (Photo 20). Cela fait, le sujet se redresse et se met dans la position de la prière. Au premier des trois montants qui constituent la hutte, on a fixé une canne à sucre et un fagot de branchettes fourchues en nombre égal à l'âge du malade. Au second montant on a lié une pièce de bois représentant un pont destiné à faire traverser le grand océan, ainsi qu'une paire de bambous noués ensemble et contenant respectivement dans les nœuds des extrémités soigneusement bouchés: du riz, de l'eau, du paddy et du sable. Au troisième montant on a attaché une bougie *(dīeyn gā1 siṅg̃)* ayant pour mesure la taille du malade et une échelle à six barreaux permettant de grimper au sommet du mont Meru et le long de laquelle sont tendus un fil d'or, un fil d'argent et plusieurs fils de coton à neuf brins comportant (en principe) cent huit chiques de thé fermenté *(mīeyṅ1)*, cent huit cigarettes, cent huit fleurs, cent huit ronds de noix d'arec, cent huit feuilles de bétel et cent huit cauris. Ces trois montants sont dits figurer le Bouddha, le Dhamma et le Saṅgha. En haut du faisceau que forment les trois perches et où sont réunis cent huit petits drapeaux, on a suspendu une longue bannière blanche, ayant également pour mesure la taille du sujet et destinée à être offerte au stūpa Cūḷāmaṇi. On explique que cette bande de cotonnade servirait le cas échéant à repêcher le voyageur qui tomberait en chemin aux enfers, entraîné par le poids de ses fautes. A la tête de cette bannière, accroché au faisceau, se trouve le récipient contenant le "riz des âmes" (t. *khāv2 khvăñ*, k. *pāy braḷiṅ*): riz, banane, arec, bétel, tabac, œuf dur ou viande; lequel sera conservé pendant trois jours avant d'être jeté aux oiseaux. Au pied de l'ensemble on a placé un régime de bananes et deux noix de coco, ainsi qu'un jeune aréquier, un jeune bananier, un jeune cocotier et quelques pousses de canne à sucre qui seront plantés dans l'enceinte du monastère. A côté du malade assis face à l'est se trouve le plateau d'offrandes destinées à l'*ācāry* (fleurs, bétel, arec, encens, bougies, paddy, riz, cauris et quelques pièces de monnaie) et un autre plateau quadrangulaire en lamelles de bananier (t. *kraḥdṅ*, k. *bè*) contenant cent huit produits divers, cent huit baguettes d'encens, cent huit bougies, ainsi qu'une mèche mesurant la brasse du malade, une autre sa coudée, une autre encore sa main et une dernière son tour de crâne. Neuf religieux prennent place autour de la hutte et saisissent le fil de *sīmā* dont l'extrémité entoure la tête du sujet (Photo 21). Trois autres bougies *(dīeyn sœ̄p jaḥTā)* qui sont dites correspondre au Vinay, au Sūtr

et à l'Abhidhamm, sont allumées par l'*ācāry* en même temps qu'il formule la demande des commandements moraux[61] *(ārādhanāsīl)*. Les religieux commencent ensuite la récitation des *mantra* et deux assistants de l'*ācāry* se saisissent de la longue bougie *gāl siṅg* et du plateau en bananier qu'ils emmènent au loin. La bougie et les mèches sont allumées et abandonnées avec les offrandes au pied d'un *cetiy* de la pagode. Le malade est aspergé à la fin de la cérémonie et des fils de coton sont liés à ses poignets.

Prolongation de la vie

On peut encore procéder à un Pańsukūl pour "prolonger l'âge" (k. *camrœn āyu*, t. *sœ̄p āyu, Tal āyu*), ou la vie, de quelqu'un que l'on veut honorer. Un nombre de moines égal à l'âge du postulant peut être requis. Dans ce cas, les *Mātikā* sont récités par l'ensemble des religieux avant que l'un d'eux accomplisse le Pańsukūl. C'est ce rite qui a été célébré en 1671 A.D. dans la galerie cruciforme d'Angkor Vat[62]. Au cours d'une fête de pagode, il est fréquent que le rite soit exécuté au bénéfice de plusieurs personnes serrées les unes derrière les autres sous une pièce de tissu, et le groupe illustre la succession des morts et des naissances[63]. Le *bhikkhu* tire l'étoffe en disant *aniccā*..., puis *aciraṃ*..., ou seulement *aciraṃ*... Il est difficile de faire une règle, mais il semble qu'en Thaïlande, le Pańsukūl pour prolonger la vie se limite à la stance du *pǎńsukūl pěn (aciraṃ)*.., comme si, dans ce cas, l'on redoutait la mise à mort préalable qu'implique la stance du *pǎńsukūl Tāy (aniccā)*.... Le sujet encourt donc une régénération sans mourir, mais cette mort est implicite. Là également, le Pańsukūl peut être associé avec d'autres rites, comme le *sœ̄p jaḥTā* (*supra*, p.22) et plus souvent le bain rituel. Dans la région de Songkla (Thaïlande du sud), le ou les postulants prennent habituellement place dans un pavillon cérémoniel à l'intérieur duquel ils sont baignés par leur parenté ou par le village. On leur passe des vêtements neufs et ils vont s'agenouiller dans la salle de réunion. L'*ācāry* pose le fil de *sīmā* sur leurs épaules (Photo 22) et tend l'autre extrémité aux religieux qui prononcent *thvāy jīviT*..., *itipiso*...[64], *avij-*

61. Cf. *infra*, p. 41 n. 15.

62. S. LEWITZ, "Inscriptions modernes d'Angkor", *BEFEO*, LX, p. 209 (IMA 27); cf. également dans cette étude les indication données sur le Pańsukūl accompli par les dévots de leur vivant (p. 221).

63. Cf. par exemple: A. LECLÈRE, *Fêtes civiles et religieuses*, Annales du Musée Guimet, tome 42, Paris 1917, pp. 419-421.

64. SCH., p. 219.

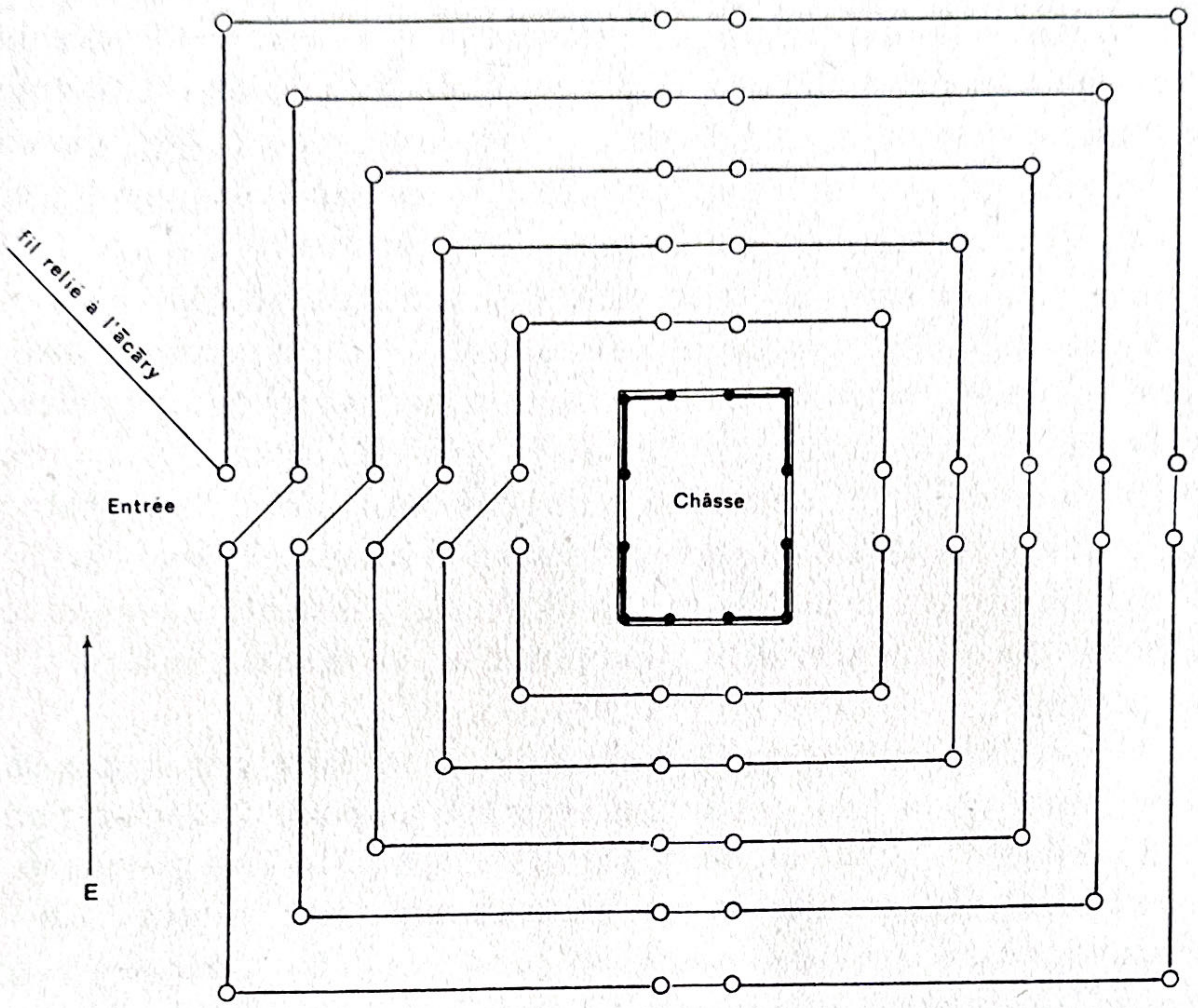
jā..., *bojjhaṅg*..., *atthi uṇhissa*...[65], *sakkatvā*...[66], *siridhiti*...[67], puis *aciraṃ*... en tirant le fil. Par commodité, dit-on, en tout cas par anticipation, les tissus de *paṅsukūl* sont placés devant chaque religieux dès le début de la cérémonie avec d'autres offrandes (cigarettes, bougies, etc.), car la prise de l'étoffe recouvrant le fidèle n'est pas ou plus pratiquée dans cette région, en dehors des rites proprement funèbre ou de ceux qui ont pour but d'expulser le mal.

Chāk Mahāpaṅsukūl

Ces différents Paṅsukūl qui visent à prolonger la vie ou à régénérer et qui tous mettent en jeu une image de renaissance sur laquelle on reviendra longuement plus loin, ne sont en fait que des abrégements d'un cérémonial plus fastueux: le Chāk Mahāpaṅsukūl. "Chāk" est un mot thaï *(jăk)* employé également au Cambodge pour désigner le rite en question et qui signifie en langue thaïe: "tirer, amener à soi, prendre". L'appareil déployé pour un Chāk Mahāpaṅsukūl est souvent important et peut donner lieu à une fête demandant plusieurs jours de préparatifs. Le rite est pratiqué aussi bien en Thaïlande, au Laos, qu'au Cambodge, avec bien entendu des variantes. En voici deux exemples étudiés en détail. Ils concernent l'un et l'autre le rite pour une personne vivante en vue de sa régénération – forme sous laquelle le Chāk Mahāpaṅsukūl subsiste surtout désormais – mais peuvent néanmoins être totalement appliqués aux cérémonials d'abandon funèbre que l'on a vu succintement plus haut (p. 15 et notes) et dont ils sont une reproduction non-équivoque.

En décembre 1973, à l'écart du village de Kraing Thnung (Cambodge), l'*ācāry* – qui est un *yogi* – prépare dans la brousse un emplacement *(upacār)* au milieu duquel il confectionne un bâti *(s̄uṃ)* rectangulaire avec quatre montants *(jœṅ thkar)*[68] qu'il entoure d'un tissu blanc (Photo 23). A l'extérieur de cette châsse centrale, il délimite un certain nombre de pistes déambulatoires concentriques à l'aide de piquets reliés entre eux par des fils de coton tendus (Fig. 2), sans tenir compte du passage axial correspondant à chaque porte des enceintes *(rājavăti)* pourtant bien marquée. Des bougies, des lampes à huile *(kom)*, des

65. Cf. *buddhmnT̄ biddhi, op. cit.*, p. 56.
66. SCH., p. 26.
67. *Ibidem*, p. 29.
68. Sur ce mot, cf. *infra*, C-I. 3.



Enceintes constituées d'un fil continu tendu entre les piquets
Fig. 2

autels des *devatā*, dont on verra le détail plus loin (C-I. 3, 4, 5, 6), sont placés à différents endroits.

Cela fait, l'*ācāry* introduit le postulant dans la châsse. Il l'aide à s'installer et lui explique en quoi consiste ce rite qui est un Ajjhatti-kadān. Le postulant est accroupi la tête à l'est, recouvert entièrement d'un habit monastique déplié sur lui. S'il y a d'autres dons, ils sont disposés dans les replis du tissu, puis l'*ācāry* clôt la châsse avec un fil de *sīmā*. Il souffle à travers le linge les formules que le postulant doit prononcer à voix basse jusqu'à l'accomplissement du rite et va s'asseoir en oraison *(aṅguy dhammṁ)* au nord-est de l'emplacement.

Sur ces entrefaites, arrive le *dhutaṅg*[69] avec le bâton, l'aiguière et les vêtements portés en *graṅ*[70]. Il se dirige lentement vers la sépulture qu'il feint d'apercevoir au cours de sa marche solitaire. Il s'approche de l'emplacement en suivant le fil déroulé par l'*ācāry* et les bâtonnets de santal piqués dans le sol qui indiquent l'ouverture propice selon le

69. Le *dhutaṅg* est celui qui pratique l'une des treize ascèses *(dhutaṅg)*, ici, le *paṃsukūlikaṅgaṃ*.

70. Soit l'épaule droite découverte, cf. RBK. I, p. 19.

"souffle vital" *(taṅhœm ruos)*[71]. Il prend connaissance de la présence du mort, puis se retire à l'écart pour se concentrer (Photo 24). Il crée mentalement un cadavre en décomposition placé dans la châsse, auquel il s'identifie en adaptant successivement ses représentations psychiques aux treize caractères horribles *(asubh)* de l'impermanence (Photo 25). Après cela, il revient à l'emplacement et s'engage dans les enceintes en disant les formules appropriées[72] (Photo 26). Il chemine progressivement vers le centre en s'arrêtant à chaque pas pour prononcer les *gāthā* de la méditation en marchant (Photo 27). Arrivé au dessus de la tête du gisant, il accroche le poêle à l'aide de l'embout fourchu de son bâton qu'il tire à lui en disant les formules de l'impermanence (Photo 28). Le postulant s'extrait de la châsse (Photo 29) et les assistants rejoignent le *bhikkhu* qui plie le vêtement et prononce les stances: *anumodanā*...[73] (Photo 30).

De semblables rites de régénération sont solidaires des images de renaissance périodique et peuvent avoir lieu au point de départ d'un cycle annuel[74]. A cette occasion, j'ai vu en 1968 à Vat Trac (Siemreap, Cambodge), le postulant prendre place au centre d'un imposant labyrinthe figuré avec grand soin sur le sol par des murets d'argile. On peut penser que ce scénario correspond à celui des monts de sable que l'on dresse parfois, au Nouvel An précisément, à l'intérieur d'un labyrinthe. Le ou les monts de sable figurent le nouveau corps et la marche dans les méandres de l'enclos représente le cheminement de l'être transmigrant vers une nouvelle existence. Les textes présentent ordinairement, en effet, ce corps psychique en cours de transmigration d'un corps matériel à un autre "pareil à une personne folle et égarée qui ne discerne pas le chemin dans la forêt"[75]. L'entrelacs des galeries qui aboutit à la chasse centrale est dit figurer les sentes du Girivaṅkat situé dans l'Himabant (l'Himālaya) et où fut notamment banni le Bodhisattva Vessantara. Il est difficile de dire à quoi se rattache cette tradition du Girivaṅkat, mais il apparaît que ce nom signifie en pāli "le passage sinueux, tortueux, de

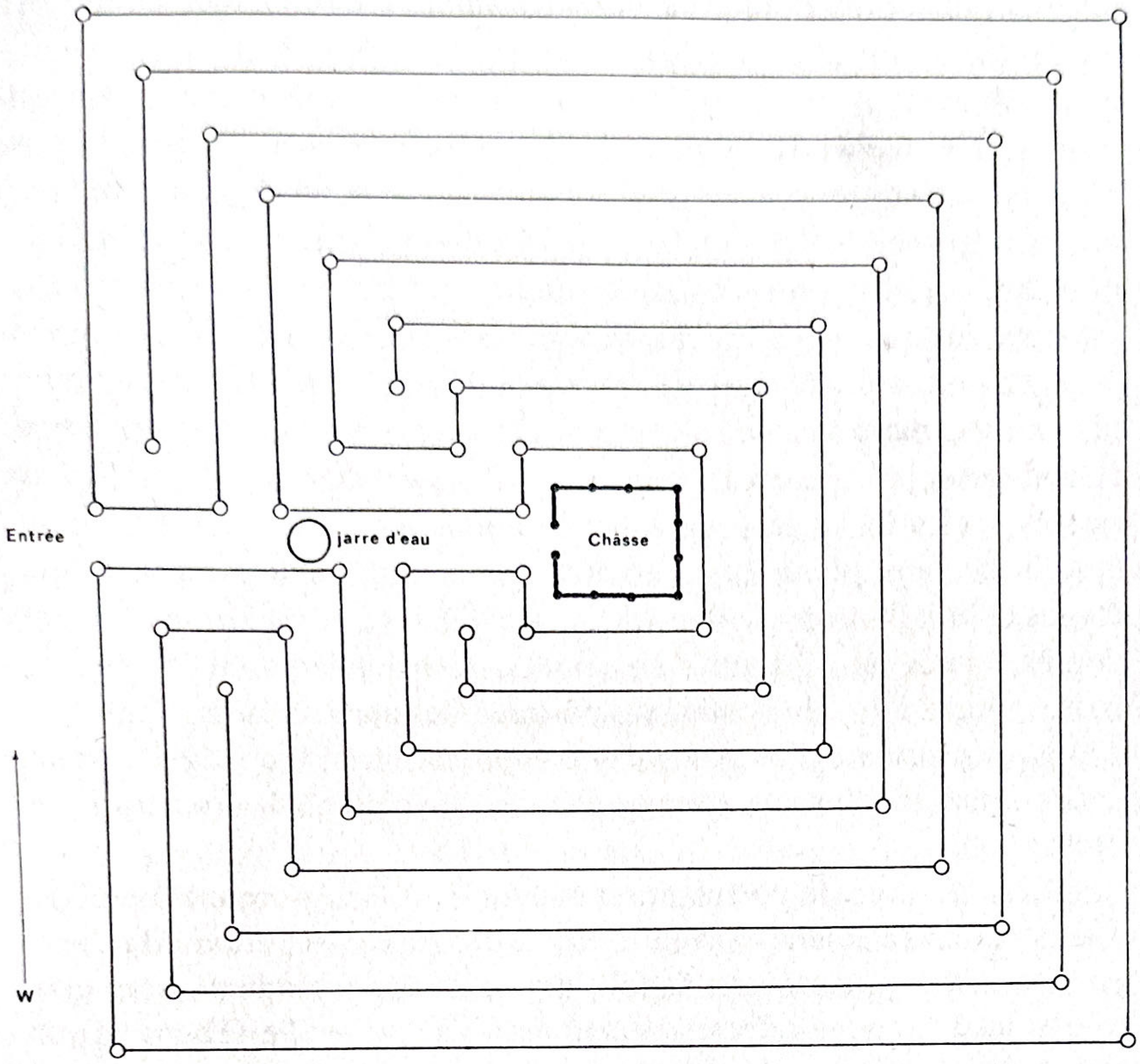
71. Il s'agit de déterminer en fonction du jour de la semaine, le point favorable du compas: dimanche-est, lundi-ouest, mardi-sud, mercredi-sud-ouest, jeudi-nord, vendredi-sud-est, samedi-nord-est. G. E. GERINI (*Chūḷākantamaṅgala*, Bangkok 1895, seconde édition 1976, p. 120) donne une liste identique pour la Thaïlande.

72. Cf. *infra*, C-VI.

73. Pour l'énoncé complet, voir SCH., p. 95 à p. 111.

74. F. BIZOT, "La grotte de la naissance", Recherches sur le bouddhisme khmer-II, *BEFEO* Tome LXVI, Paris 1979, p. 233 (cité: RBK. II,).

75. TL161/tha-A; RBK. I, p. 81.



Labyrinte constitue de deux fils continus tendus entre leurs piquets respectifs
Fig. 3

la montagne"[76] et constitue une épreuve sur la route du Meru central, qu'il s'agisse du mont de sable ou de la hutte initiatique. Pour ces rites de renaissance, le dessin du labyrinthe est d'ailleurs le même. La comparaison des plans fournis par les textes relatifs à la construction des monts de sable (Photo 31) avec, comme on va le voir, ceux utilisés au cours des rites du Chāk Mahāpaṅsukūl (Fig. 3), permet de s'en rendre compte.

Dans le village de Lamphuk (Surin, Thaïlande), à proximité de la maison du postulant, une aire est défrichée et l'emplacement pour le Paṅsukūl préparé pour le 1[er] jour de la lune décroissante du 5[e] mois, selon le calendrier officiel, soit en gros au changement de l'année astronomique qui marque le nouvel an civil. A l'intérieur d'un carré d'environ 12 mètres de côté, deux fils de coton à 9 brins relient 48 piquets

76. En pāli comme en sanskrit, à l'inverse du khmer, le déterminé précède le déterminant.

de manière à former deux enceintes continues imbriquées délimitant un labyrinthe à huit pistes concentriques (voir le plan, Fig. 3). Au centre, un pavillon rectangulaire à l'intérieur duquel se trouve un bat-flanc est décoré de nervures de palme et bordé d'un clayonnage (Photo 32). Les piquets, surmontés chacun d'une minuscule section de bananier supportant trois feuilles de bétel et une noix d'arec, sont doublés çà et là de branchages qui figurent les arbres de la forêt Himabant entre lesquels s'insinue le réseau inextricable des sentes du Girivaṅkat. Douze autres piquets semblables et quatre lampes à huile (t. et k. *kom*) relient par un fil l'emplacement avec le hangar couvert de chaume (t. et k. *roṅ*) dressé au sud-ouest pour recevoir les membres de la famille et les cinq religieux invités à dire les *mantra* dans l'après-midi. Aux points cardinaux du labyrinthe, sont placés huit autres lampes à huile, huit parasols à cinq étages et huit bannières, alors que quatre *pāysī* (t. *pāysī Tal āyu*) à sept degrés, ornés de 73 motifs en feuilles de bananier dont le nombre correspond à l'âge du postulant, marquent les angles. Enfin, l'autel de Yamarāj surmonté d'un parasol et comprenant trois étages garnis d'un tas de sable, d'une natte, d'un oreiller et d'un plateau de nourriture, se dresse à l'est.

Dans la soirée, le postulant est conduit par l'*ācāry* devant l'autel de Yama pour saluer celui-ci avant d'entrer dans la châsse (Photo 33). Il est ensuite mené en cortège trois fois autour de l'emplacement, ainsi que toutes les offrandes offertes en son nom par la famille (Photo 34), à savoir: neuf matelas pliants, neuf oreillers, des ustensiles de cuisines divers, des casseroles, une canne, une pioche, un palot, un balai, un fléau, un seau, une jarre, quatre récipients, deux petits autels *(kre dhamm)* sur lesquels sont fixés les objets rituels nécessaires pour pratiquer la méditation, une chemise de couleur et une jupe à fleurs, puis, pour l'usage direct du *dhutaṅg* qui va procéder au Chāk, un ensemble complet de vêtements monastiques, une sébile, un écran, une musette, un bâton avec son embout, une aiguière et une lampe-tempête. L'ensemble de ces offrandes représente les biens laissés par le défunt – le sujet postule la mort – et destinés au Paṅsukūl funèbre.

A la suite de cela, l'*ācāry* introduit directement le postulant dans la châsse, avec les objets du rite (Photo 35). Les quatre récipients sont remplis d'eau et déposés au pied des montants. La jarre à eau, qui symbolise le lac Mucalinda dans la forêt Himabant, est placée en travers de l'allée axiale menant à la châsse pour en obstruer l'accès direct (Photo 36). A l'intérieur, l'*ācāry* récite avec le postulant les prières d'introduction *(ārādhanā)* au Kammaṭṭhān et lui révèle les formules initiatiques à

dire sans relâche pendant la durée de la cérémonie. Il dispose les vêtements monastiques, la sébile, la musette, ainsi que l'autel rituel destiné au *dhutaṅg*, puis il recouvre le postulant recroquevillé la tête au sud avec un tissu blanc de 12 coudées dont l'une des extrémités est étendue par derrière sur le bat-flanc (Photo 37).

Sur ces entrefaites est arrivé le religieux choisi pour procéder au Chāk – c'est le Supérieur de la pagode voisine de Tatiu – qui a pris place dans le hangar à côté des autres moines. Le moment venu, il plie ses vêtements en *graṅ* et va se prosterner à l'angle nord-est, devant l'autel des *devatā* où il trouve le bâton, l'écran et la lampe, laissés à son intention (*infra*, C-V. 3) (Photo 38). Il s'avance alors sur le chemin le long duquel des bâtonnets de santal sont allumés, et, l'esprit concentré sur les évocations de l'horrible, il passe la porte du labyrinthe et s'engage dans les galeries en marquant chaque pas (Photo 39). Parvenu au terme de son cheminement, il pénètre dans la châsse et prend place sur le bat-flanc. Il prend les vêtements disposés devant lui et les marque du *bindu* initial[77] (Photo 40), en dessinant un petit cercle sur chacune des pièces de l'habit qu'il revêt ensuite, soit par dessus l'ancien froc (Photo 41), soit à sa place en défaisant celui-ci. Cela fait, il se tourne pour procéder au Chāk: il prononce les stances *aniccā*, puis *aciraṃ*, et s'approprie le *pañsukūl* en dégageant l'enveloppe qui recouvre le corps du sujet (Photo 42). La cérémonie prend fin là-dessus, et les membres de la famille s'approchent pour lier des fils de coton aux poignets de l'aïeul.

Voilà donc les usages différents du Pañsukūl dans la tradition non-réformée. L'interprétation ésotérique des rites sera donnée dans le troisième chapitre. Il convient pour l'instant de faire une première série d'observations sur l'ensemble de ces pratiques relativement aux deux obédiences.

77. Lorsqu'un religieux reçoit un nouveau vêtement, il doit y inscrire le *bindu*, c'est-à-dire la "goutte" primordiale qui précède, soit au début des temps, la création de l'Être universel (*Dhammaviṅsuṅ*, cf. RBK. II, p. 224), soit à chaque retour d'un être dans une matrice, la gestation embryonnaire. La prise d'un nouvel habit est vécue, en effet, comme une régression utérine. La règle sur cette question est la suivante: "Si l'on a à [marquer le] *bindu*, en commençant par les trois vêtements: prendre un crayon et tracer un petit rond comme l'œil du paon, puis prononcer ceci: *imaṃ bindukappaṃ karomi dutiyam pi tatiyam pi. Voici* [ce qu'il faut dire lorsqu'on trace le] bindu sur toutes [les pièces du vêtement], sur chaque angle de la robe, du manteau, de la jupe, des ceintures, de l'écharpe; fin." (*vān ajjaḥ*, TL46/ka-A). Cette coutume de marquer les vêtements neufs d'un *bindu* a été observée aussi dans le Saṅgha cingalais actuel. Le bonze prononce la formule: *imaṃ kappabinduṃ karomi*; cf. J. F. DICKSON, *op. cit.*, p. 227. Il serait évidemment du plus grand intérêt de connaître les idées sous-jacentes à cette tradition dans l'île.

COMPARAISON ENTRE LES DEUX TRADITIONS

Le Paṅsukūl repose donc au Cambodge, en Thaïlande et au Laos, sur des formules qui sont pour ainsi dire identiques, et les pratiques varient selon qu'il s'agit du rite réformé ou du rite ancien.

En ce qui concerne les formules, il ne faut pas confondre celles que les religieux récitent pour le service funèbre avec celles du Paṅsukūl qui sont indépendantes. La récitation des unes n'implique pas celle des autres. Les stances dites *Abhidhamm* constituent un abrégé du contenu des sept livres qui composent la troisième corbeille du canon pāli: 1) *kusalā... ime dhammā kusalā (Saṅgaṇi)*; 2) *pañcakkhandhā...rupakkhandho (Vibhaṅga)*; 3) *saṅgaho... asaṅgahitaṃ (Dhātukathā)*; 4) *cha pannattiyo... paṭipanno (Puggalapaññati)*; 5) *puggalo... micchā (Kathāvatthu)*; 6) *ye keci... kusalā (Yamaka)*; 7) *hetupaccayo... avigatapaccayo (Paṭṭhāna)*[78]. L'*Abhidhamm* est récité par les religieux devant la dépouille mortelle du défunt[79] et sur le chemin conduisant au bûcher par le "*lok abhidhamm*" qui mène le deuil[80]. Mais l'expression "*Abhidhamm* Paṅsukūl" n'existe pas. On dit "*Mātikā* Paṅsukūl"[81] ou "*Sattappakarṇ* Paṅsukūl"[82]. En fait, à la suite de la récitation des *Mātikā* (ou *Sattappakarṇ*), il y a toujours un Paṅsukūl et ceci peut avoir lieu plusieurs fois au cours des funérailles, avant, pendant ou après la crémation. Il faut cependant remarquer que les stances des *Mātikā* ne sont pas identiques à celles de l'*Abhidhamm*, bien qu'elles se réfèrent aux mêmes textes. Les extraits utilisés pour la récitation des *Mātikā* sont, en outre, beaucoup

78. Cf. SCH., pp. 231 à 233.

79. Ceci est confirmé par SATHIEN KOSET, *op cit.*, p. 286; de même par K. E. WELLS, *op. cit.*, p. 220, et E. PORÉE-MASPERO, *Cérémonies privées...*, p. 74. Au Laos, M. ZAGO, *op. cit.*, p. 244, précise cependant qu'on peut aussi réciter les *Mātikā* à cette phase des funérailles, de même KAMPHUN PHILAVONG, *op. cit.*, p. 195 et *budbidī sūn kāṅgŏn2 gvā2 văt bon braḥ nau*, Vientiane 2515, p. 41.

80. Cf. aussi A. LECLÈRE, "Mémoire sur les fêtes funéraires et les incinérations qui ont eu lieu à Phnôm-Pénh du 27 avril au 15 mai 1899, "*J.A.*, IX, 15, Paris 1900, p. 371.

81. Le *Dictionary of the Siamese Language* du Dr. E. BRADLEY, Bangkok 1873, p. 359, explique simplement que le Paṅsukūl est la récitation des *Mātikā* par les religieux à l'occasion d'un décès.

82. G. MARTINI, *op. cit.*, p. 62, fait de *sattappakaraṇa* un synonyme de Paṅsukūl, à la suite de R. PLION-BERNIER, *Fêtes et cérémonies de Thaïlande*, Bangkok 1969, p. 53, qui parle d'un "rite du Satapakarana". S. LEWITZ, *op. cit.*, p. 210 note 6, note que "le *rājasabd* emploie le mot *sattappakarṇ* au lieu de *paṅskūl*". Mais l'expression "*nimant lok sattappakarṇ*" est un abus pour "*– – sūtr sattappakarṇ*". Il n'y a, en fait, un rite de ce nom qu'elliptiquement parlant. Il est néanmoins possible et juste de faire une différentiation Sattappakarṇ / *sattappakarṇ* (comparable à Paṅsukūl/*paṅsukūl*) pour désigner séparément le rite et les prières.

plus longs. En Thaïlande, on ne les dit généralement plus complètement. Seules la première et seconde section sont encore en usage *(kusalā... anidassanāppaṭigha dhammā; pañcakkhandhā... ariyasaccaṃ)*. Les troisième, quatrième, cinquième et sixième sections sont sautées et la septième est identique à celle de l'*Abhidhamm (hetupaccayo... avigatapaccayo)*[83]. Il est néanmoins certain que la confusion existe dans le langage courant aujourd'hui entre l'*Abhidhamm* et les *Mātikā*.

S'il s'agit d'un mort (k. *paṅsukūl ṅāp'*, t. *păṅsukūl Tāy*), la stance complète du Paṅsukūl proprement dit est la suivante:

aniccā vata saṅkhārā uppādavayadhammino
uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho[84]

Ce qui signifie:

"Les agrégats sont impermanents. Leur nature est d'apparaître et de se délabrer. Étant nés, ils sont détruits. Leur cessation est agréable".

S'il s'agit d'un vivant (k. *paṅsukūl ras'*, t. *păṅsukūl Pĕn*), on a la stance suivante:

aciraṃ vatāyaṃ kāyo paṭhaviṃ adhisessati
chuḍḍo apetaviññāṇo niratthaṃ va kaliṅgaraṃ[85]

Ce qui signifie:

"Ce corps sera bientôt couché sur la terre, abandonné, sans conscience, comme une bûche inutile".

On voit que les deux formules sont une réflexion sur l'impermanence de l'existence et le caractère irrévocable de la mort, et que, par conséquent, le sens des mots prononcés n'explique que partiellement la distinction d'usage faite entre le Paṅsukūl d'un mort et celui d'un vivant. La note d'espoir qu'on relève dans la stance relative à la mort effective du sujet est interprétable mais ne répond pas plus de l'antonymie mort-vivant entre les deux Paṅsukūl qu'elle peut être opposée avec raison au caractère d'inutilité du cadavre mis en évidence dans la stance qu'on récite sur une effigie vivante. Toutefois, la première formule observe le délabrement des agrégats, tandis que la seconde se rapporte au corps dont elle évoque (avec un futur) la mort prochaine. La spécialisation rituelle des deux formules ne résulte donc pas d'un choix purement arbitraire.

83. Cf. SCH., pp. 80 à 84.

84. *Saṅyuttanikāy, Sagāthāvagga*, VI, 2, 5. Dans certaines pagodes, et notamment dans le nord de la Thaïlande, les religieux ajoutent: "*sabbe sattā maranti ca mariṅsu ca marissare tathevāhaṃ marissāmi natthi me ettha sansayo*"; cf. DAVI KHŒUN KEO *(dvī khœ̄an kē2v)*, *svt mnT̄ chpăp bhag hnœ̄ ea*, Chiang Mai 2520, douzième édition, p. 141.

85. *Dhammapadam*, 3, *Cittavagga*, 41; voir la formule modifiée, *infra*, A-V. 2 et B-II. 1.

Mais la similitude entre les prières en général n'efface pas, comme on l'a dit, la divergence dans les pratiques. Premier point acquis: le Paṅsukūl sur les cendres au moment du *prè rūp*, sur un cadavre abandonné ou sur une personne simulant ce cadavre, n'existe pas dans le clergé réformé. En revanche, on est tenté de confondre les différents Paṅsukūl qui ont lieu à l'occasion d'une incinération, et notamment lorsque les religieux procèdent par l'intermédiaire du *bhūsāyoṅ* ou de l'*ampoḥ*. Ils présentent de part et d'autre les mêmes flottements. Apparemment, l'offrande de vêtements est à la fois facultative et itérative et son lien avec le Paṅsukūl n'est pas toujours explicitement fait. Le Paṅsukūl est souvent simplement là une prière.

Dans le clergé officiel, la simple récitation de cette prière est considérée comme une source de mérites pour celui qui a invité les religieux à y procéder. Ces mérites sont ensuite transférés sur le défunt. Autrement dit, la croyance au transfert des mérites semble aussi le fait du clergé officiel, sans qu'on puisse même invoquer dans le cas précis l'influence de données locales contraires à l'orthodoxie theravādin[86], puisque dans le clergé non-réformé, le mort n'est pas concerné par la récitation de ces prières dont le bénéfice revient au *bhikkhu*. Il y jouit, en contrepartie, directement (et non par transfert) des avantages attachés au Paṅsukūl lorsqu'une offrande de tissu est faite, mais uniquement si cette pièce de tissu recouvre sa dépouille mortelle ou ses cendres.

Dans le clergé officiel, quand une pièce de vêtement est donnée, on a vu que celle-ci est au contraire placée sur une bande de tissu ou sur un fil relié au cercueil, voire dans un plateau avec d'autres offrandes et simplement offerte par un membre de la famille à la fin de la cérémonie. L'idée de contact avec le cadavre apparaît donc comme secondaire dans les faits, quoiqu'en théorie, on explique que ce vêtement devient un *paṅsukūl*[87]. En somme, l'occasion des funérailles est une convention adoptée pour remplacer la contiguïté directe avec le mort. Cependant, en dehors de tout cérémonial mortuaire et toujours dans le clergé officiel, on observe que le seul don d'une pièce de vêtement peut être prétexte à un Paṅsukūl. Les avantages attachés à ce rite s'adressent

86. Sur cette croyance au transfert des mérites opposée à l'enseignement du Bouddha, voir A. BAREAU, "Les idées sous-jacentes aux pratiques cultuelles bouddhiques dans le Cambodge actuel", *in*: *Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens Festschrift für Erich Frauwallner*, 1968, pp. 25, 26. Sur son existence actuelle dans le Saṅgha cingalais, cf. J. F. DICKSON, *op. cit.*, pp. 205-206.

87. Cf. aussi K. E. WELLS, *op. cit.*, p. 221; SOMPHONG KRIENG KRAYPHET, *op. cit.*, p. 588.

toujours, en effet, à un vivant (qui peut les transmettre à une autre personne ou à un mort) et sont fonction de l'importance de l'offrande. Or le don d'un tissu de rebut y est manifestement considéré comme une offrande supérieure à celle d'une simple étoffe. On tient là, semble-t-il, le véritable moteur du Paṅsukūl dans le rite orthodoxe. C'est d'ailleurs l'explication communément donnée pour légitimer cette pratique lorsqu'elle a lieu au cours d'un *saṅghadān*[88] ou d'une autre cérémonie d'offrande. La récitation de la stance "*aniccā*" par le *bhikkhu* a, en effet, une double conséquence: 1) augmentation des mérites du donateur qui se trouve ainsi avoir fait l'offrande d'un vêtement de rebut; 2) augmentation des mérites du donataire qui acquiert, par la vertu des avantages nés de l'acte de dévotion qu'il fait en devenant possesseur d'un *paṅsukūl*, la qualité de *paṅsukūlikā*. La raison d'être de cette estimation spéciale du *paṅsukūl*, c'est-à-dire des avantages qui y sont attachés, ne reçoit pas d'explications. Elle repose seulement sur la mentalité dévote cultivée dans la littérature officielle (traduction de *sutta*, sermons, etc.,), les contes édifiants (*Jātaka*, etc.,) et les *Anisaṅs*[89]. Dans ces conditions, le Paṅsukūl vécu et pratiqué selon l'orthodoxie theravādin, telle qu'elle a cours dans le Sud-Est asiatique, se présente comme la récitation de la formule "*aniccā*" dans le but d'augmenter les avantages attachés à une offrande de vêtement ou à une cérémonie mortuaire.

Cette pratique du Paṅsukūl repose sur une conception du rite qui n'est pas celle des tenants de la tradition non-réformée. On a vu que pour ceux-ci la pièce de vêtement ou de tissu blanc doit être dépliée sur l'objet du rite, de manière à "envelopper". La raison en est que le geste du religieux qui "tire" l'étoffe et dégage le corps constitue le point essentiel du rite. Lorsque le tissu est simplement posé plié et offert au *bhikkhu*, la signification que prêtent au Paṅsukūl les anciens Mahānikāy n'est donc pas perçue. Il est important de faire remarquer que c'est ce geste qui sert à désigner le rite; les Khmers utilisent l'expression "Chāk" qui est comme on l'a vu (*supra*, p. 26) un mot thaï signifiant dans cette langue "tirer à soi". De cela, on peut par conséquent déduire que le Chāk Paṅsukūl a été introduit au Cambodge par les Siamois. Le mot

88. KHIN SOK, "Les chroniques royales et l'inscription moderne d'Angkor n° 39", *BEFEO* LXIV, p. 227, observe qu'aujourd'hui le *saṅghadān* est en quelque sorte un Paṅsukūl pour les vivants. Inversement, PLEK SANTHIRAK, *op. cit.*, p. 171, parle de *saṅghadān* célébré en Thaïlande pour le bénéfice d'un défunt, au cours du rite de *pāṃbĕñ kuśl*.

89. Voir sur ce point l'article de G. MARTINI, *op. cit.*

khmer *das'*, qui a le même sens, est utilisé, s'il y a lieu, seulement pour interpréter, pour traduire le terme technique d'origine étrangère qui désigne le geste rituel du *bhikkhu*, mais jamais pour nommer le rite.

Il y a cinq manières possibles de détruire la composé physique: par le feu, le corps est brûlé *(ṭut)* la tête à l'est; par l'eau, le corps est immergé *(pleṅ)* la tête au sud; par la terre, le corps est inhumé *(kap')* la tête à l'ouest; par le vent, le corps est juché *(doer)* dans un arbre, sur une termitière ou au sommet d'une montagne, la tête au nord; par l'espace *(ākās)*, le corps est scellé dans une urne métallique *(kauṭṭh)*, la tête en direction du zénith[90]. Or le rite final de ces différents abandons est le Paṅsukūl, et plus exactement le Chāk Paṅsukūl ou, s'il y a des offrandes, le Chāk Mahāpaṅsukūl. Lorsqu'il s'agit d'une crémation, le Chāk Paṅsukūl a lieu au moment du *prè rūp*. Les termes techniques d'usage pour le Chāk Paṅsukūl d'un cadavre et pour le *prè rūp* sont d'ailleurs les mêmes. Mais on a vu que le tissu dont on recouvre les cendres peut être acquis aussi bien par le *bhikkhu* que par l'*ācāry yogi*. Il y a lieu d'ouvrir ici une brève parenthèse concernant ce droit dont jouit aussi l'*ācāry*. Il faut savoir, en effet, qu'il existe un certain nombre de points communs, au moins dans l'habillement et les fonctions cultuelles à un niveau donné (*infra*, p. 48), entre l'*ācāry* et une catégorie d'ascètes forestiers célèbres qu'on appelle dans toute l'Indochine bouddhique: *tāpas* (t. *tāps*). Cette relation ne dit certes plus grand chose aujourd'hui où, avec leur vêtement blanc, leur coiffe et leur bâton, les *tāpas* n'existent plus guère qu'au théâtre et tendent à se muer en mythe. Or les forêts du Nord de la Thaïlande abritent encore quelques représentants de cette vielle tradition, sur laquelle on ne sait rien, mais dont l'étude – si elle est encore possible – risque d'apporter des indications capitales pour la connaissance du bouddhisme en Asie du Sud-Est. Ces *tāpas*, ou *Paḥ khāv* (pour: *phaḥ khāv* ou *phā2 khāv*) "[religieux en] vêtements blancs", qui se conforment à la règle des dix observances *(sīl)* ou abstensions des moines novices *(sāmaṇer)*, sont sans comparaison avec les dévots du même nom attachés à un monastère et devenus leur réplique moderne. Ils reçoivent le froc au cours d'une cérémonie dont le rituel est analogue à celui qui précède en Indochine l'ordination bouddhique et ils se vêtent

90. TL349/12-A. Au début du XVII[e] s., BALTHASAR SEQUERIUS, *Relations of the World and the Religions observed in al Ages and Places discovered, from the Creation into this Present*, by SAMUEL PURCHAS, London 1617, p. 557, rapporte que les quatre éléments sont l'objet d'une vénération au Siam et qu'en fonction de cela, sont enterrés ceux qui adorent la terre, sont brûlés ceux qui adorent le feu, sont exposés en pâture aux oiseaux ceux qui adorent l'air, sont immergés ceux qui adorent l'eau.

également de *pańsukūl*, au même titre que le *bhikkhu*; l'étoffe qu'ainsi ils s'approprient (en découvrant un cadavre ou, aussi bien, en procédant à un rite de prolongation de la vie ou d'expulsion du mal) n'étant simplement pas teinte en jaune. Que l'*ācāry yogi* utilise donc à son tour des tissus de *pańsukūl* (*supra*, p. 20) s'explique probablement par ce biais d'une assimilation ancienne avec le *tāpas* et confirme, d'une certaine manière, le rapport que la pratique semble établir entre eux. Cela montre, d'autre part, que le Pańsukūl n'est pas seulement une offrande de vêtement de rebut à un religieux mais qu'il est un acte rituel funéraire, et qu'il ne repose pas sur une valeur semblable à celle qui est attribuée dans le clergé officiel aux tissus trouvés dans des décombres: la tradition mahānikāy accorde une vertu au linceul qui ne dépend pas de son appropriation par un *bhikkhu*. Contrairement aux Theravādin qui ne donnent pas d'explications sur les raisons de cette croyance concernant les tissus de rebut, les Mahānikāy s'expriment clairement sur la signification du linceul. On verra plus loin qu'elle est conforme au rituel funéraire qui est un simulacre de réincarnation du défunt destiné à illustrer la succession ininterrompue des existences. Dans cette perspective, qui est exclusivement celle de la tradition non-réformée, le Chāk Pańsukūl consiste à dégager une pièce de tissu qui recouvre le corps d'un mort. Il marque symboliquement le terme des funérailles.

Ainsi donc, la différence aujourd'hui s'impose dans la compréhension qu'ont du Pańsukūl les tenants des deux obédiences. Tout se joue, en fait, comme on va le voir, sur la valeur donnée au geste du *bhikkhu* et sur le symbolisme accordé à la pièce de tissu, geste et symbole refusés dans le clergé officiel et tournés, semble-t-il, de manière à en obscurcir le sens, par l'usage du *bhūsāyoṅ*. Nous serons cependant amenés à repenser plus loin (p. 81) cette question précise du *bhūsāyoṅ* et à découvrir, derrière ce Pańsukūl indirect du rite moderne, le même ensemble d'idées qui a pu préexister en Indochine à l'influence de l'opposition theravādin sur le clergé traditionnel – peut-être à l'intérieur d'une autre secte d'obédience mahānikāy – et à la révision officielle des principes fondamentaux de celui-ci.

CHAPITRE II

LE CHĀK MAHĀPAṄSUKŪL ET LES TEXTES KHMERS

Comme on vient de le voir, des rites de la tradition non-réformée susmentionnés, il subsiste donc essentiellement le Chāk Mahāpaṅsukūl qui marque symboliquement le terme des rites funéraires d'abandon, ou des cérémonies crématoires *(prè rūp)*, et sa variante avec une personne simulant le cadavre. Le clergé officiel ne pratique sous aucune forme un tel Paṅsukūl. Par chance, ce rite fait l'objet de notes et de commentaires dans les textes d'application rituelle en khmer dont voici trois extrais tirés des manuscrits inventoriés sous les numéros TK457, TK8 et TL374 (cités respectivement A, B et C). Ces textes, réservés exclusivement à l'usage du *bhikkhu* et de l'*ācāry* donnent des indications irremplaçables sur ce qui doit être su et compris lorsqu'on procède à un Chāk Mahāpaṅsukūl. Sans l'appui de tels documents écrits concernant l'interprétation du rite, il eut été difficile d'être net et d'aboutir, en fondant l'hypothèse, à l'image finale du don de soi-même que véhicule le Paṅsukūl. Non pas que cette image soit ignorée ou incomprise par les tenants actuels de cette tradition: elle était communément signalée par les Grū du Cambodge, et les Maîtres traditionnels de Thaïlande ne sont pas rares qui l'ont encore aujourd'hui présente à l'esprit. Mais, outre qu'elle se rapporte à un enseignement réservé aux initiés que n'a généralement pas reçu le postulant au rite et de qui, par conséquent, on ne doit s'attendre à aucune explication utile, elle requiert, pour être clairement comprise et exprimée, un savoir précis et une habileté particulière à manier les mots et les concepts, qu'on ne peut espérer rencontrer qu'exceptionnellement chez les derniers dépositaires de la tradition. J'avoue avoir eu la communication de ces textes bien après que mes enquêtes villageoises m'eurent renseigné sur l'essentiel de ce qu'il y avait à savoir concernant le Paṅsukūl, son symbolisme et, également, cette valeur de sacrifice personnel qui lui est attachée. Mais j'en étais rapidement arrivé à suspecter le bien fondé de ce qui en résultait pour l'expérience, tant ce terrain oral devenait mouvant et contradictoire dès que je tentais de m'y appuyer pour simplement vérifier certains points précis de mes informations. Il ne faut pas perdre de vue que de tels rites sont éprouvés par les fidèles comme un événement marquant de l'existence et jamais vécus comme un appren-

tissage ou un enrichissement du savoir. Ces textes du Cambodge se présentent donc comme la contrepartie nécessaire des observations de terrain. En cela, ils réduisent considérablement la part des conjectures, toujours délicates en pareille matière et le plus souvent inévitables lorsqu'on ne peut se reporter qu'à la considération attentive mais extérieure d'un rite et à l'appréciation généralement mal définie qu'en ont ses participants.

A – TRADUCTION DE TK457

[I]

1. **[B57]** Parlons de la recherche d'un endroit où enfouir les cendres. Le maître dit que le sanctuaire [d'une pagode], un trou ou une grotte, ne valent pas la colline d'un bois aux morts. Le jour doit être un 1^er^, 2^e^ ou 6^e^[1], en dehors desquels cela ne convient pas. Choisir un moment propice de la journée et un jour favorable[2].

[II]

1. [Parlons] du creusement d'un trou. Aux mois de *phaggun*[3], *cetr*, *bisākh*, la courbe[4] est à l'ouest, les angles[5] à l'est, le tas de terre[6] au nord, l'inclinaison de l'urne[7] au nord-ouest. Aux mois de *jesṭh, āsādh, srābṇ*, la courbe est au nord, les angles au sud, le tas de terre à l'est, l'inclinaison de l'urne au nord-est. Aux mois de *bhadrapad, assuj, kattik*, la courbe est à l'est, **[B58]** les angles à l'ouest, le tas de terre au sud, l'inclinaison de l'urne au sud-est. Aux mois de *migasir*, *puss*, *magh*, la courbe est au sud, les angles au nord, le tas de terre à l'ouest, l'inclinaison de l'urne au sud-ouest[8].

1. Soit, le dimanche, le lundi ou le vendredi.

2. *aṇtèt* (opposé à *lic*).

3. Il s'agit des mois lunaires *(khè candagati)* qui ne correspondent pas exactement à ceux de l'année solaire *(khè suriyagati)*: février/mars, mars/avril, etc.

4. C'est-à-dire le côté incurvé du trou en forme de demi-lune; cf. *supra*, p. 20.

5. Soit les angles (*sruoc*; TL349/12-B donne *jruṅ* au lieu de *sruoc*) opposés au côté incurvé.

6. C'est-à-dire, le déblai du trou creusé.

7. C'est-à-dire, l'orientation donnée à l'ouverture de l'urne posée sur la jarre (*supra*, p. 20) et inclinée dans cette direction.

8. A. LECLÈRE (*La crémation*..., p. 19) traduit un extrait similaire, mais il rend

[III]

1. S'il s'agit du cadavre d'une femme morte en couches, présenter 1[9] panier de riz décortiqué, 1 noix de coco écorcée, et faire bouillir 2 œufs de poule que l'on place dans les mains du cadavre en l'avisant ainsi:

– Si ces œufs donnent naissance à des poussins, alors reviens t'enquérir [de ton enfant][10] dans la famille. Si les œufs ne donnent rien, ne reste pas rôder ici!

2. Tailler ensuite un drapeau noir que l'on dresse sur le tumulus. Les offrandes sont les mêmes que celles énoncées [**B59**] plus haut.

[IV]

1. Traité du Chāk Mahāpaṅsukūl *pak spèk*[11] pour s'acquitter de son dû envers le maître, le père, la mère, la parenté[12].

2. Chercher un *bhikkhu* qui pratique les pures vertus du Yogāvacar et l'inviter à [procéder au] *pak spèk* Chāk Mahāpaṅsukūl.

3. Préparer les bougies, les bâtonnets de santal, une pièce de tissu blanc, un *trai*[13], une robe, une jupe, suivant [que l'on offre] peu ou beaucoup et mettre le tout dans le bayart qu'on porte au tumulus.

4. Déambuler trois fois autour [du tumulus]. L'*ācāry* récite ceci, *buddhānusati*..., puis *udetayañcakkhumā*...[14], jusqu'à la fin [des stances]. Déposer le corps sur place.

[V]

1. Si l'on éprouve le désir de faire un Chāk Mahāpaṅsukūl *pak spèk*, pour s'acquitter de son dû envers une personne vertueuse de son vivant

---

apparemment par "base" (au lieu d'"angle") le mot *sruot* ou *jruṅ*, et par "[urne contenant] les os" ou "urne" (au lieu d'"inclinaison de l'urne") l'expression *māt thor-ph-ieṅ* ou *ph-ieṅ khuoc*.

9. Les adjectifs numéraux cardinaux sont rendus ou non par un chiffre, conformément à l'écriture du document original.

10. On pense que le fantôme d'une femme morte en couches revient à la recherche de son enfant.

11. *pak spèk*, dépouillement (*pak*, éplucher, dépouiller, écorcher; *spèk*, peau). Cf. *infra*, pp. 75 *sq*.

12. Il manque donc ici le roi pour retrouver la liste traditionnelle des cinq valeurs, à laquelle se réfèrent sans aucun doute ces quatre termes (Cf. RBK.II, p. 252).

13. "Les trois", désigne les trois pièces principales du vêtement chez les Mahānikāy, cf. RBK. I, p. 19.

14. Probablement l'énoncé des dix rappels au souvenir *(anussati)*; cf. également *infra*, C-VI.3. Pour l'énoncé complet de *udetayañcakkhumā*..., voir SCH., p. 15.

ou pour soi-même, que l'*ācāry* demande les commandements moraux[15] d'abord.

2. Puis le bénéficiaire s'étend, recouvert [d'un drap], et crée mentalement[16] la stance suivante, "*aciraṃ vatāyaṃ kāyo sabbasattāṇaṃ* **[B60]** *maraṇakāle cajitvā dukkhaṃ aniccaṃ anattā nirattham va kaliṅgaraṃ paṭhaviyaṃ iti*"[17], jusqu'à la fin [du Paṅsukūl] sans interruption.

[VI]

1. Si l'on fait le Paṅsukūl d'un mort, on l'ensevelit dans une pièce d'étoffe blanche et le vénérable va se tenir debout à l'entrée du chemin en créant mentalement ceci, "*NA CI CE RU NI ahaṃ catubhūtānaṃ ehi bandhanaṃ pakataṃ hoti*"[18], 3 fois[19].

2. Puis il récite *kāyānupassanā...*[20], 3 fois. Il s'approche ensuite en disant "*nāmarūpaṃ dukkhaṃ aniccaṃ anattā rūpakhandho dukkho dukkhaṃ anicco aniccaṃ sukho sukhaṃ vata nibbānaṃ rūpakhandho dukkhaṃ aniccaṃ anattā paramatthasuññā nibbānaṃ so bhagavā itipiso arahaṃ*"[21], jusqu'à l'emplacement.

3. Il déambule trois fois autour en disant **[B61]** *buddhānusati...*[22]

4. Cela fait [, il dit]:
"*mettā karuṇā muditā upekkhā rūpaṃ dukkhaṃ aniccā anattā*"[23].

5. Puis il se tient debout pour réfléchir en disant:
"*adhuvaṃ me jīvitaṃ maraṇaṃ avassaṃ mayā maritabbaṃ maraṇapariyosānaṃ me jīvitaṃ sassataṃ maraṇaṃ*"[24], 3 fois.

15. L'*ācāry* récite, en même temps que le postulant agenouillé devant le religieux: *ārādhanāsīl 5*; cf. SCH., p. 372.

16. *bhāvanā*, cf. RBK. I, pp. 140 et 141.

17. "Ce corps est vraiment sans durée; pour tous les êtres, une fois qu'il a été abandonné au moment de la mort, il y a douleur, impermanence, impersonnalité. Ils sont comme une bûche inutile sur la terre".

18. "Je suis le lieur des quatre *bhūt* !". Pour la signification de *bhūt*, voir *infra*, C-III.2; *(NA?) CI CE RU NI, citta, cetasika, rūpa, nibbāna*; cf. RBK.I, p. 85 n.1; également K. E. WELLS, *op. cit.*, p. 226; voir la même formule, *infra*, B-III.1.

19. Cf. *infra*, p. 58 n. 150.

20. Il ne s'agit pas des exercices de la contemplation du corps, mais simplement de la répétition de l'énoncé des 4 *satipaṭṭhāna*.

21. "Le nom et la forme sont souffrance, impermanence, impersonnalité. L'agrégat de la forme est souffrance, impermanence. Le Nibbān, oui, est béatitude! L'agrégat de la forme est souffrance, impermanence, impersonnalité. Le Nibbān est vacuité au sens suprême. Ainsi [a dit] le Bienheureux, le Vénérable!".

22. Cf. *supra*, A-IV.4.

23. "Bienveillance, compassion, bonheur, imperturbabilité, forme, douleur, impermanence, impersonnalité".

24. "Ma vie est instable. Ma mort [est stable]. Je dois mourir inévitablement. Ma

6. Il saisit le tissu et tire [en prononçant]: *aniccā...*

7. Cela dit, il prend le tissu et récite:

"*ukkāssa atītā anāgataṃ*"[25].

8. Cela dit, [le rite est] fini. On appelle cela un don souverain, excellent et supérieur à tous les dons. Rares sont les personnes qui le font.

Ceci est le traité du Chāk Mahāpaṅsukūl.

B – TRADUCTION DE TK8

[I]

1. [**B21**] Parlons du Mahāpaṅsukūl – lorsqu'une personne désire [faire un] *pak spèk* qu'on appelle Mahāpaṅsukūl.

2. Quand Indra est descendu, il a salué le Bienheureux et le Seigneur l'a exhorté à écouter les avantages du Mahāpaṅsukūl. C'est en vain qu'on cherche quelque chose qui leur soit comparable.

3. L'Auguste a expliqué que si l'on prend toute la terre épaisse de 140 mille lieues[26] pour la comparer avec les avantages d'un Mahāpaṅsukūl, elle est comme 1 petit bambou.

4. Si l'on prend l'enceinte [du monde] pour la comparer, elle est comme le chas d'1 petite aiguille.

5. Si l'on prend la montagne du Sumeru épaisse de 84000 lieues pour la comparer, elle est comme 1 petite termitière.

6. Si l'on prend l'eau des 4 grands océans [**B22**] pour la comparer, elle est comme 1 petite flaque.

7. Qu'un prince récolte un monceau d'or et d'argent s'élevant de la terre jusqu'au séjour de Brāhma, et qu'il l'utilise pour faire des dons pendant 84000 jours et offrir mille *kaṭhin*, on ne peut comparer les fruits et les avantages de cela avec ceux d'un Mahāpaṅsukūl.

8. Que les 9 choses énumérées [ci-dessus] soient réunies en 1, ce n'est pas comparable à 1 seul [Mahāpaṅsukūl].

---

vie a pour terme la mort. La mort est éternelle".

25. "Pour lui la torche épuisée c'est l'avenir". La torche épuisée pourrait être soit une image de l'extinction de la vie, soit une allusion au Nibbān (extinction par excellence qu'on peut souhaiter) [traduction et note de M. J. Filliozat].

26. *yojñ* (skt et pāli *yojana*)=400 *sin*, soit 1600 mètres (valeur discutée).

[II]

1. Si une personne veut obtenir des mérites en grand nombre, si elle désire faire un Paṅsukūl de son vivant, qu'elle prépare le nécessaire et dise ceci en création mentale: "*aciraṃ vatāyaṃ kāyo sattānaṃ maraṇakāle cajitvā* [**B23**] *upekkhā nirat̄thaṃ va kaliṅgaraṃ paṭhaviyaṃ iti*"[27].

[III]

1. Quand au religieux, s'il désire [procéder au] *pak spèk*, il doit se placer debout à l'entrée du chemin[28] et prononcer ceci: "*CI VA RE RU NI ahaṃ catubhūtanaṃ ehi bandhanaṃ pakataṃ homi*"[29], 3 fois.

2. Dire:

"*kāya kāya rūpaṃ dukkhaṃ rūpaṃ anattā rūpakhandho dukkho dukkhaṃ anicco aniccaṃ sukho sukhaṃ vata nibbānaṃ rūpakhandho dukkhaṃ aniccaṃ anattā paramatthasaññā nibbānaṃ vedanākhandho viññānaṃ vata nibbānaṃ so bhagavā itipiso bhagavā arahaṃ*"[30].

[Avancer en] prononçant [cela].

3. Arrivé [à l'emplacement] prononcer:

"*buddhānussati dhammānussati saṅghānussati mettā karuṇā muditā upekkhā nāmarūpaṃ dukkhaṃ aniccaṃ anattā*"[31].

4. Déambuler trois tours. Faire son propre Paṅsukūl[32].

5. Après cela, réfléchir en disant ceci:

"*adhuvaṃ me jīvitaṃ dhuvaṃ maraṇaṃ avassaṃ mayā maritabbaṃ maraṇapariyosānaṃ me jīvitaṃ sassataṃ maraṇaṃ*"[33].

27. "Ce corps est vraiment sans durée; pour tous les êtres, une fois qu'il a été abandonné au moment de la mort, il y a indifférence. Ils sont comme une bûche inutile sur la terre"; cf. *supra*, A-V.2. Voir également THAO NHOUY ABHAY, *op. cit.*, p. 832.

28. Le chemin bordé de bâtonnets d'encens qui mène à l'emplacement du Paṅsukūl.

29. Cf. *supra*, A-VI.1.

30. Le corps, le corps. La forme est souffrance. La forme est impersonnalité. L'agrégat de la forme douloureux, est douleur; impermanent, il est impermanence; heureux il est le bien-être, oui, le Nibbān. L'agrégat de la forme est souffrance, impermanence, impersonnalité. Le Nibbān est la perception de l'absolu. L'agrégat des sensations [est souffrance...]. L'agrégat de la conscience [est souffrance...]. Nibbān, oui, c'est le Bienheureux – Voici [ce qu'a dit] le Bienheureux, le Vénérable!"

31. "Contemplation du Bouddha, contemplation du Dhamma, contemplation du Saṅgha, bienveillance, compassion, bonheur, imperturbabilité. Le nom et la forme: douleur, impermanence, impersonnalité". Voir cette formule modifiée, *supra*, A-VI.4.

32. *paṅsukūl khluon* "investigation sur son propre corps", cf. RBK.I, p. 96.

33. "Ma vie est instable. Ma mort est stable. Je dois mourir inévitablement. Ma vie

6. Après cela, saisir le tissu en récitant ceci:

"*ani* [**B24**] *ccā vata saṅkhārā uppādavayadhammino uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukkho*"[34], 3 fois.

7. Après cela, tirer sur le tissu en prononçant ceci:

"*ukkāssa atītā* [*anāgataṃ*]"[35].

Voici ce qu'on appelle le Mahāpaṅsukūl; fin.

8. Lorsque nous, hommes ou femmes, nous nous éteignons, qu'est-ce qui s'en va seulement? Qu'on aille aux enfers, aux cieux ou au Nibbān, c'est seulement notre esprit et notre conscience, ces deux-ci, qui s'en vont. Les 4 grands *bhūt* de la forme restent sur place pour protéger la famille: *apodhātu*, [l'élément de] l'eau, 1 des grands *bhūt de la forme; paṭhavīdhātu,*[l'élément de] la terre, 1 des grands *bhūt* de la forme; *tejodhātu*, l'élément du feu, 1 des grands *bhūt* de la forme; *vāyodhātu,* [l'élément du] vent, 1 des grands *bhūt* de la forme. Ce sont ces 4 [*bhūt*] qui restent au pied[36] des 4 montants [du bûcher] et dans le ballot de cendres [**B25**] ensuite confié aux soins de la parenté.

C – TRADUCTION DE TL374-VI

La plupart des références faites au Paṅsukūl sont cependant tirées d'un texte très important et non moins populaire, le *Braḥ guṇ kèv piṭak*, "L'auguste corbeille des vertus précieuses". Il s'agit d'un recueil en six volumes dont l'avant-dernière partie, c'est-à-dire la première partie du dernier volume, concerne l'Ajjhattikadān Mahāpaṅsukūl. L'origine de cet exposé sur le Paṅsukūl est rapportée au Bouddha "Levatār" (C-V. 1). Il faut peut-être lire, en siamois, "*hliv1 Tā*", "œil unique", en référence à "l'œil de la connaissance" *(paññācakkhu)*, à moins qu'il s'agisse du huitième des vingt-huit Bouddha dans les listes mahānikāy: le Bouddha Revata. Dans ce cas, l'orthographe khmère reproduirait une prononciation thaïe du nom et plus précisément des provinces septentrionales et du Laos. En outre, l'exposé serait extrait d'un texte intitulé

---

a pour terme la mort. La mort est éternelle". Cf. *supra*, A-VI.5, et avec des modifications, *infra*, C-VI.22 et 24.

34. „Les agrégats sont impermanents. Leur nature est d'apparaître et de se délabrer. Étant nés, ils sont détruits. Leur cessation est agréable". Cf. *supra*, p. 33.

35. "Pour lui la torche épuisée c'est l'avenir"; cf. *supra*, A-VI.7.

36. S. J. TAMBIAH, *op. cit.*, p. 187, note que la souche des montants brûlés doit être dégagée du sol afin que les "*winjan*" *(viññāṇ)* ne soient pas fixés sur le lieu de la crémation. C. ARCHAIMBAULT me signale qu'il a également observé cette croyance dans la région de Luang Prabang. Sur les *bhūt*, cf. *infra*, p. 49 n. 70.

Dhammakāy. Quel est ce texte? Une version du *Braḥ guṇ kèv piṭak* (TL362) porte le titre suivant: *neḥ sekṭī braḥ dhammakāy*, "Voici la question de (des) l'auguste *dhammakāy*". On peut comprendre que le *dhammakāy* désigne l'ensemble des représentations psychiques et non des choses situées dans le corps. *Dhamma* peut aussi se rapporter aux dispositions réglementaires, aux lois de la réalité. Mais le concept de Dhammakāy est plutôt connu dans la tradition mahānikāy pour désigner non pas le "corps des choses" mais les "choses dans le corps"[37], et plus précisément l'ensemble des idéaux *(dhamma)* situés dans le corps *(kāy)*. Je pense que c'est de cela qu'il s'agit ici, même si, comme on va le voir, ces idéaux se rapportent aux corps dans l'opération du don de soi-même et peuvent être vu, d'une certaine manière, comme l'objet de l'Ajjhattikadān: ils valent, en fait, pour ce qu'ils représentent (les organes d'un corps immortel) et non pour ce qu'ils sont (des choses symbolisant les parties du composé physique). De toute façon, ce point particulier sera reconsidéré dans la critique de l'édition complète du *Braḥ guṇ kèv piṭak* qui paraîtra plus tard, en même temps que l'examen des autres titres mentionnés (C-III.8), de la langue et des mots thaïs, laissés pour l'instant de côté. Les stances en pāli sont également données sous une forme corrigée, comme dans les deux extraits précédents.

Sommaire

I. Les quatre degrés du Mahāpaṅsukūl.
Origine et principe du Chāk Mahāpaṅsukūl (1). Le rituel et les offrandes prescrites (2 à 6).

II. L'Ajjhattikadān Mahāpaṅsukūl.
Choix de l'*ācāry* (1). Allégorie de la jonque (2). Désignation du religieux (3).

III. Le Chāk d'une personne vivante.
Présentation des offrandes au postulant (1 à 7). Conditions pour postuler un Chāk Mahāpaṅsukūl (8 à 9). Les règles du Chāk selon l'âge du postulant (10 à 17).

IV. Le Chāk d'une personne morte.
Les treize augustes horreurs (1 à 14). Les caractères de l'horreur (15 à 24). L'enseignement de U A RA HAṂ (25 à 35).

V. Les commentaires.
Origine et principes du Chāk Mahāpaṅsukūl (1). Interprétation ésotérique du rite (2 à 22). Les obligations réciproques du religieux et de l'*ācāry* (23 à 28). Choix du religieux (29 à 32).

VI. Les prescriptions rituelles.
Le rite et les formules à l'usage du religieux pour procéder au Chāk (1 à 27).

37. Inversion déterminé-déterminant (en khmer, le déterminant précède le déterminé).

[I]

[Salut à lui!][38]

1. [*Pabitr*[39], vénérables seigneurs-moines, princes-*ācāry*, *pabitr*! Moi, digne de l'auguste compassion, je vais exposer l'origine de cette question du Chāk Mahāpaṅsukūl à 4 degrés extraite du livre *Dhammakāy* et donner des explications au sujet de l'auguste douleur, de l'auguste impermanence, de l'auguste impersonnalité, de la grande souffrance][40].

2. **[ga 1-A]** Le Paṅsukūl comprend 4 degrés appelés: Samathamahāpaṅsukūl, Vipassanāmahāpaṅsukūl, Dhammamahāpaṅsukūl[41], Kammaṭṭhānamahāpaṅsukūl. Ces 4 sortes ont chacune des caractéristiques différentes.

3. On procède au Samathamahāpaṅsukūl avec seulement une pièce de tissu blanc de 12 coudées. Préparer un emplacement. [Enfoncer][42] les 4 pieux[43] d'angle de la châsse centrale. Coller une bougie de 4 onces sur chaque pieu et une bougie d'une once sur les 2 montants de la porte. [Dresser] une enceinte à 2 voies [concentriques]. Placer une lampe à huile aux 4 angles de l'enceinte, l'autel des *devatā* du nord-est[44], les *slādhamm*[45] des points cardinaux et disposer les offrandes.

4. On procède au Vipassanāmahāpaṅsukūl avec seulement 1 robe[46]

38. TL383/1-A: *namo tassa*.

Cette traduction du *Braḥ guṇ kèv piṭak* a été établie à l'aide de trois autres versions du même texte: TL362, TL373, TL383.

39. Skr.: *pavitra* "pur", interjection vocative marquant dans les textes khmers le respect, différente de *mnāl, nè, hai*, employés pour des subalternes.

40. TL362/71 ñi-B: *pūbittœy braḥ gumtèṅ sag̃h nau saṃmtec braḥ ācāriy pabit khñam braḥ kūraṇar nīṅ nāṃm aḍit nīdān ṭaṃmnœr aṃbīy chchāk braḥ mahā pāṃṅ skūl noḥ mān 4 prakār neḥ gīr pèk dhlāy ceñ mak aṃbīy kāṃmbiy braḥ dhammakāy pariyāy adhdhīpāy nīdān taṃmnœr pad knuṅ braḥ dukkhaṃ braḥ aniccaṃ braḥ anattār mahāvedanā noḥ*.

L'affixe *braḥ*, auguste, placé presque systématiquement devant les mots du vocabulaire religieux n'est conservé dans la traduction que lorsqu'il apporte une valeur supplémentaire ou une nuance particulière.

41. TL373/ca 1-A donne: *abhidhammamahāpaṅsukūl*.

42. TL362/72 ñu-A.

43. *jœṅ thkar*, mot spécialisé, propre au vocabulaire funéraire. Aujourd'hui, il est surtout employé pour désigner, comme on l'a vu, les 4 pieux, les 4 montants qui maintiennent à la fois les bûches et le cercueil sur le bûcher.

44. Cf. P. PARIS, "L'importance rituelle du nord-est et ses applications en Indochine", *BEFEO* XLI, Hanoi 1942.

45. Éléments du rituel composés d'un certain nombre de feuilles de bétel, de noix d'arec et de feurs, piquées sur un morceau de jeune bananier.

46. Sur les différentes pièces de vêtement du religieux mahānikāy et sur leur appellation, cf. RBK.I, p. 18 *sq*.

et[47] 1 jupe. Préparer un emplacement. [Enfoncer][48] les 4 pieux d'angle de la châsse centrale. Coller une bougie d'1 once sur chaque pieu et une bougie d'1 *pād*[49] sur les 2 montants de la porte. [Dresser] une enceinte à trois voies [concentriques]. **[ga 1-B]** Placer une lampe à huile aux 4 angles de l'enceinte, l'autel des *devatā* du nord-est ainsi que les autels des 4 points cardinaux. Mettre la tête du mort à l'est.

5. On procède au Dhammamahāpaṅsukūl[50] avec seulement 1 robe, 1 manteau[51], 1 jupe, 1 écharpe, 1 ceinture de poitrine, 1 ceinture de taille et des objets en plus ou moins grand nombre placés dans le bayart. On dispose [cela] le long du chemin menant à l'emplacement. Il y a les 4 pieux d'angle de la châsse, une [bougie][52] d'1 *pād* collée [sur chaque pieu et] sur les 2 montants de la porte, une enceinte à 5[53] voies [concentriques], une lampe à huile dans les 8 directions, les autels du nord-est et des *devatā* des points cardinaux. Mettre la tête du mort à l'est.

6. On procède au Kammaṭṭhānamahāpaṅsukūl avec seulement une robe, un manteau [, 1 jupe][54], une écharpe, les ceintures, une sébile, un bâton et les accessoires[55] au complet. [Dresser une enceinte à 8 voies (concentriques). Placer une lampe à huile à tous][56] les angles de l'enceinte. Il y a un autel des *devatā* [au nord-est][57] et dans toutes les directions. Préparer ensuite un emplacement. Enfoncer les 4 pieux d'angle [(de la châsse) centrale][58]. Coller une bougie d'1 *pād* sur les 4 pieux et sur les montants de porte. Si l'on [procède au] Chāk dans un monastère, s'éloigner[59] de 15 brasses et trois mains. Mettre la tête du mort à l'est.

[II]

1. Choisir **[gā 2-A]** un *ācāry* formé à l'exégèse de la noble et pure doctrine, puis l'inviter à être le grand-cérémoniaire. Le Seigneur[60] tient

47. TL383/1-A donne: *ṙ*, "ou".
48. TL362/72 ñu-A.
49. 1 *pād*=60 *sen*, soit 15 grammes.
50. TL373/ca 1-B donne: *abhiḍhammamahāpaṅsukūl*.
51. Tl383/1-B ne mentionne pas le manteau.
52. Tl362/72ñu-B, TL383/1-B.
53. TL383/1-B donne: *4 jan'*, 4 voies.
54. TL362/72ñu-B: *spaṅ 1*.
55. *grœuṅ parikkhār*, aiguière, musette, aiguillier, etc.
56. TL362/72 nu-B: *dhvœh braḥ rājavatt noḥ 8 jānd gom ṭākkh grubv*.
57. TL362/72 ñu-B: *ṭār isān*.
58. TL362/72 ñu-B, TL383/1-B: *khāṅ khaṅ*.
59. C'est-à-dire, placer le cadavre à la distance donnée à partir du sanctuaire, ou du lieu de résidence du vénérable qui doit faire le Paṅsukūl.
60. *lok*, mis ici pour le Bouddha, voire les maîtres anciens, la tradition.

le Kammaṭṭhānamahāpaṅsukūl pour un "don de soi-même"[61]; c'est pour cela qu'il fait choisir un *ācāry* expert en Vipassanākammaṭṭhān, déjà initié aux [trois chemins de l'horreur][62]. Inviter un tel *ācāry* à être le grand-cérémoniaire.

2. *Pabitr*, vénérables seigneurs-moines, augustes *ācāry* qui respectez les moralités excellentes et pures, euy! Le maître compare l'Āsubh Kammaṭṭhān[63] à une grande jonque jaugeant 10.000 *hāp*[64] et l'Ajjhattikadān Mahāpaṅsukūl[65] à une cargaison [d'un tonnage] de 10.000 *hāp*. Il convient que [la cargaison] soit appropriée [au vaisseau[66]], alors le Seigneur la fait charger.

3. On n'annonce pas à un moine qu'on l'invite à [procéder au] Chāk d'un Ajjhattikadān Mahāpaṅsukūl, mais [on le désigne] à l'aide de billets de loterie[67]. **[gā 2-B]** On peut l'inviter [en revanche directement] pour les trois [autres] Mahāpaṅsukūl, car ils ne représentent pas pleinement un "don de soi-même".

[III]

1. Si l'on [procède au] Chāk d'une personne vivante, à la première veille, à la veille du milieu ou à la dernière veille, préparer toutes les choses dédiées au père ou à la mère[68] et les présenter à l'*ācāry*. L'*ācāry* se vêt à la façon d'un *tāpas*[69] et va mettre au fait le père ou la mère encore

61. *ajjhattikadān*: *ajjhattika*, individuel, personnel, interne; et *dān*, don, offrande. Le terme est employé pour désigner un don corporel ou personnel. Ici, un don de soi-même; cf. *infra*, p. 77.

62. TL362/73 ñu-A. Ce passage fait l'objet d'une répétition en C-V.32 qui semble confirmer cette lecture. Mais TL374, ainsi que TL373/ca 2-A, donnent: "le chemin des 10 augustes horreurs" ou "les 10 chemins de l'horreur". Cette référence aux 10 *asubh* est embarrassante puisque le texte expose uniquement 13 augustes horreurs ou 4 chemins de l'horreur. Toutefois, une référence faite ici aux 10 *asubh* du Kammaṭhān est possible. La restitution des 3 chemins de l'horreur (le Samatha, le Vipassanā et le Dhammamahāpaṅsukūl) paraît cependant plus logique.

63. C'est-à-dire, l'"horreur qui est base d'action". L'expression désigne ici le cadavre. Cf. *infra*, p. 106.

64. Unité de poids; 1 *hāp*=100 *nāḷi*, soit 60 kg.

65. C'est-à-dire, "l'offrande d'un don de soi-même". L'expression désigne ce qui est offert par l'Āsubh Kammaṭṭhān.

66. C'est-à-dire, que les offrandes soient appropriées au corps, car elles représentent les organes... cf. *infra*, pp. 77, 93.

67. Cf. *infra*, pp. 85-86.

68. C'est-à-dire, la personne âgée qui va simuler le cadavre – souvent père ou mère des bailleurs – et pour le bénéfice de laquelle les offrandes sont réunies.

69. C'est-à-dire, d'une jupe et d'une veste blanche, d'une écharpe blanche en

vivant [qui simule] le cadavre.

2. L'*ācāry* s'approche, appelle les *bhūt*[70], lie les *bhūt*, scelle les 10 *sīmā*[71]. Puis il expose le déroulement [de la cérémonie]. Ensuite, il présente les offrandes au père ou à la mère en disant:

– *Anak*[72], euy! **[gi 3-A]** les enfants, petits-enfants et la famille offrent toutes ces choses à leur père ou à leur mère en souvenir des vertus de l'auguste matrice et de l'auguste lait. *Anak*, euy! ces choses ont un grand prix. On les appelle Ajjhattikadān Mahāpaṅsukūl: elles le conduiront ultérieurement au Nibbān. Je viens l'aviser qu'elles lui sont offertes.

3. Le père ou la mère prend les objets en disant:

– *Sādhu! sādhu!*[73]

4. Cela dit, le père ou la mère lève chaque chose trois fois par dessus la tête et les redonne à l'*ācāry* en disant:

– Je désire confier toutes ces choses au maître.

5. L'*ācāry* les reprend, puis [lui] transmet les formules selon la règle.

6. Il va ensuite s'asseoir pour se concentrer selon le Vipassanā-kammaṭṭhān afin de faire prospérer le don.

Voilà le Chāk d'une personne vivante.

7. Quand au Chāk d'une personne morte, l'*ācāry* doit changer [la manière de procéder].

8. *Pabitr*, euy! dans le *Puggalasaññā*, le *Buddhaguṇ* et le Kammaṭ-thān[74] de l'Auguste, **[gi 3-B]** le Seigneur enseigne ceci: l'homme ou la

---

sautoir et d'une musette. Cette référence au *tāpas* qu'est alors l'*ācāry* l'assimile directement à celui qui, depuis les temps védiques, personnifie l'effort ascétique et s'appelle précisément en sanskrit et en pāli *tāpasa*, c'est-à-dire "livré au *tāpas*".

70. Les *bhūt* sont des êtres assimilables à des âmes errantes, à des choses douées d'existence comme les phénomènes physiques et mentaux (les cinq *khandh*) ou les éléments (eau, terre, feu, vent, vide) et le plus souvent, chez les bouddhistes, les quatre premiers seulement. Il est dit que les quatre *bhūt* demeurent au pied des 4 montants du bûcher, puis dans l'urne, afin que la famille du défunt leur rende un culte. Cf. *supra*, B-III.8 et RBK.I, p. 85 n.2.

71. *sīmā braḥ dāṃṅ 10*, "*sīmā* des 10 Augustes"? Il peut s'agir des 10 gardiens dont les textes sont nombreux à donner la liste (TK4/A-40, TK20/A-73, etc.). Les 4, les 8 et les 9 directions ont en effet des gardiens. Mais l'expression reste douteuse parce que les 10 gardiens correspondent généralement aux 10 portes, voire aux 10 continents, et pas aux 10 directions.

72. Terme de politesse pour s'adresser à quelqu'un, homme ou femme, d'égal à égal, mais aussi, appellation pour parler à un ancien *bhikkhu*.

73. Exclamation votive exprimant l'approbation, la satisfaction et signifiant en sanskrit et en la plupart des langues indiennes: "bien, bon". Équivaut pratiquement à "Bravo!".

74. Les deux premiers termes sont des titres de textes qui seront étudiés dans l'appareil critique de l'édition complète du *Braḥ guṇ kèv piṭak*. Le troisième terme peut

femme qui nourrit une foi pure et claire dans son désir de faire [l'un des] 4 Chāk Mahāpaṅsukūl y est autorisé seulement s'il est âgé de 50 ans.

9. *Pabitr*, euy! l'Auguste a formulé, de sa parole de gloire, que celui qui a la chance de rencontrer un religieux vêtu en *dhutaṅg* forestier[75] a pour nom "grand fortuné". Il est tenu pour avoir rencontré un Noble disciple, le maître. Que l'on ait une robe, un manteau ou une jupe, une pièce de tissu de 5 coudées ou d'1 coudée, qu'il y ait les objets complets ou des choses diverses, que l'on soit vieux ou jeune, un homme ou une femme, si l'on rencontre un tel religieux, on peut [procéder au] Chāk. On a pour nom "grand fortuné". [Ceci est] excellent!

10. Lorsque l'*ācāry* a accompli [sa concentration], il prononce trois fois [les formules][76] à haute voix. Alors l'assistance apporte le *trai* et les objets du bayart qu'elle dispose selon la règle.

11. [**gī 4-A**] Alors, le religieux doit venir pour [procéder au] Chāk. Il s'avance le long du chemin selon les stances et la gradation des formules[77], pénètre dans l'emplacement, s'asseoit, joint les mains et se prosterne.

12. Les règles du Chāk pour les 4 catégories [de Paṅsukūl sont les suivantes]:

Si la personne qui [fait l'objet du] Chāk est âgée de 50 ans, elle doit créer mentalement la formule: NA A RA HAṂ.

13. Si elle est âgée de 60 ans , elle doit créer mentalement la formule: MA A RA HAṂ.

14. Si elle est âgée de 70 ans, elle doit créer mentalement la formule: PA A RA HAṂ[78].

15. Si elle est âgée de 80 ans, elle doit créer mentalement la formule: U A RA HAṂ.

16. Si elle est âgée de 90 ans, elle doit créer mentalement la formule: [A RA HAṂ][79].

17. Si elle est âgée de 100 ans, elle doit créer mentalement la

également désigner les traités du même nom qui sont nombreux au Cambodge, quoique la référence soit plutôt faite ici, non pas à un texte, mais à la méthode de méditation et d'interprétation des choses selon le "Kammaṭṭhān de l'Auguste".

75. C'est-à-dire, l'épaule droite découverte *(graṅ)*, le manteau fixé par la ceinture de poitrine et un bâton à la main.

76. TL362/75 ñè-A, TL383/3-B. Il s'agit d'une formule convenue avec l'assistance.

77. Soit en marquant les pauses successives de la méditation en marchant *(caṅkraṃ)*.

78. TL383/4-A donne: VI BU DDHO A RA HAṂ. En fait, c'est: A A RA HAṂ. Le caractère initial des quatre premiers *mantra* reproduit, en effet, la formule NA MA A U. Cf. RBK.I, p. 124.

79. TL362/75 ñi-A, TL373/ca 4-B.

formule: BU DDHO A RA HAṂ[80].

Voilà pour le Chāk d'une personne vivante.

[IV]

1. Si l'on procède au Chāk d'une personne morte, la règle est la suivante:

Si le mort a 1 jour, il s'appelle *chiddakaṃ*[81].

2. Si le mort a 2 jours, il s'appelle *uddhumātakaṃ*[82].

3. Si le mort a 3 jours, il s'appelle *vinīlakaṃ*[83]. Le corps est gonflé.

4. Si le mort a 4 jours, il s'appelle *vipubbakaṃ*[84]. Le corps ruisselle de sang par les 8 portes.

5. Si le mort a 5 jours, il s'appelle *vicchiddakaṃ*[85]. Le corps est dilaté, fissuré et décomposé.

6. Si le mort a 6 jours, il s'appelle *hatavikkhittakaṃ*[86]. Le corps est **[gī 4-B]** démembré.

7. Si le mort a 7 jours, il s'appelle *vikkhāyitakaṃ*[87]. Ce corps est distendu. Il est la nourriture des corbeaux, vautours, chiens, chacals, singes[88].

8. Si le mort a 8 jours, il s'appelle [*vikkhittakaṃ*[89]][90]. Le corps est en morceaux.

9. Si le corps a 9 jours, il s'appelle *lohitakaṃ*[91]. Le corps saigne, entièrement cyanosé.

10. Si le mort a 10 jours, il s'appelle *puḷuvakaṃ*[92]. Le corps a toutes les ouvertures infestées de vers.

11. Si le corps a 11 jours, il s'appelle *aṭṭhikaṃ*[93]. Du corps il ne reste que les os sur la terre, d'un blanc cru comme le champignon qui pousse.

80. TL383/4-B donne: VI BU DDHO A RA HAṂ.
81. "crevé".
82. "tumescent".
83. "bleuâtre" (ou "noirâtre").
84. "putréfié".
85. "dilacéré".
86. "haché et épars".
87. "dévoré".
88. *svān svā*: *svān*(sorte de gros chacal, de hyène, de chien sauvage) et *svā* (singe) forment un cliché allitérant fréquent en poésie. C'est ce qui explique la mention faite ici aux singes qui ne sont pas connus comme dévoreurs de cadavres.
89. "épars".
90. TL362/75 ñè-B.
91. "sanguinolent".
92. "[mangé aux] vers".
93. "à l'état de squelette".

12. Si le mort a 12 jours, il devient de la terre.

13. Si le mort a 13 jours, il devient un corps d'espace sur la terre qui est le lieu de douleur, d'impermanence et d'impersonnalité, de la grande souffrance.

14. [Voilà ce qu'on] appelle les 13 augustes horreurs. Le Seigneur appelle cela le groupe des 13 augustes horreurs conformément aux 13 caractéristiques *(guṇ)* dans la série des 33 apparences *(ākār)*[94]; fin.

Ce groupe est très important!

L'auguste Horrible Souffrance.

15. Parlons maintenant des caractères et des propriétés de l'horreur que l'on nomme encore ainsi:

Si le cadavre[95] a 1 jour, il s'appelle *chiddakaṃ*. Il est **[gu 5-A]** raide.

16. Si le cadavre a 2 jours, il s'appelle *vicchiddakaṃ*. Il est gonflé de gaz.

17. Si le cadavre a 3 jours, il s'appelle *lohitaṃ*. Il est tumescent et dégoutte de sang.

18. [Si] le cadavre a 4 jours, il s'appelle *pubbakaṃ*[96]. Il est informe comme une montagne et le vent s'engouffre dans toutes ses ouvertures.

19. Si le cadavre a 5 jours, il s'appelle *nisitakaṃ*[97]. Il est tumescent, dégoutte de sang et les ouvertures évacuent le vent.

20. Si le cadavre a 6 jours, il s'appelle [*khittakaṃ*[98]][99]. Il est distendu, crevassé [, crevé][100].

21. Si le cadavre a 7 jours, il s'appelle *chiddakaṃ*. Il est comble et le sang coule comme de l'eau.

22. Si le cadavre a 8 jours, il s'appelle *hatachiddakaṃ*[101]. Il est de couleur jaune, légèrement dégonflé. La bouche est ouverte.

23. Si le cadavre a 9 jours, il s'appelle *hatavichiddakaṃ*[102]. Il est

94. Soit les 13 aspects que peuvent prendre les 33 apparences, ou formations liquides et solides, qui composent la forme.

95. Le mot *asubh* qui signifie "l'horrible, le sale, l'impur", prend dans ce passage le sens de *puggal, khmoc*: le mort; il y a association avec *sab* (skt: *śava*, pāli: *chava*) qui signifie le cadavre. Mais, en khmer comme en thaï, *asubh*, l'horrible, peut être employé à propos du corps d'un mort. Le cadavre devient siège des évocations de l'horrible. Ici, il faut donc traduire *asubh* par cadavre et non par horreur.

96. "purulent".

97. Il s'agit probablement d'un terme mal restitué qui pourrait être *nāsitakaṃ* "détruit, tué".

98. "décomposé".

99. TL362/76 ñè-B.

100. TL362/76 ñè-A, TL383/5-A, TL373/ca 5-B: *dhlāy*.

101. TL362/76 ñè-B donne: *hāchitakaṃ*.

102. TL362/76 ñè-B: *pādavichitakaṃ*; TL383/5-A: *pātavichītakaṃ*.

crevé. L'eau s'épanche et se répand.

24. Si le cadavre a 10 jours, il s'appelle *khittavichiddakaṃ*[103]. Il est sec et broui. Sa forme est celle d'une grenouille crevée[104].

Voilà pour les caractères de l'horreur.

25. Si l'on [procède au] Chāk d'un cadavre [d'1 jour,] d'1 mois ou d'1 an, prononcer la formule suivante: NA MA NA A NA U NA A RA HAṂ.

26. Si l'on [procède au] Chāk d'un cadavre de 2 jours, 2 mois [ou 2 ans][105], prononcer la formule suivante: MA A MA U MA A RA HAṂ.

27. **[gu 5-B]** Si le cadavre a 3 jours, 3 mois [ou 3 ans, l'*ācāry*][106] doit prononcer la formule suivante: SA MA A U A RA HAṂ[107]. Enseigner cela au religieux.

28. Si le cadavre a 4 jours, 4 mois ou 4 ans, enseigner au religieux [la formule] suivante: CU LA VA KA[108] U A RA HAṂ.

29. Si le cadavre a 5 jours, 5 mois ou 5 ans, l'*ācāry* doit enseigner au religieux la formule suivante: PA A U MA A RA HAṂ.

30. Si l'on [procède au] Chāk d'un cadavre de 6 jours, 6 mois ou 6 ans, l'*ācāry* doit prononcer la formule suivante: PI TA BĀ NA[109] A RA HAṂ.

31. Si l'on [procède au] Chāk d'un cadavre de 7 jours, 7 mois ou 7 ans, l'*ācāry* doit enseigner au religieux la formule suivante: PI TA[110] NA A RA HAṂ.

32. Si l'on [procède au] Chāk d'un cadavre de 8 jours, 8 mois, 8 ans, l'*ācāry* doit enseigner au religieux la formule suivante: PA A RA HAṂ[111].

33. Si l'on [procède au] Chāk d'un cadavre de 9 jours, 9 mois, 9 ans, l'*ācāry* doit enseigner au religieux la formule suivante: A A RA HAṂ.

103. "rejeté et crevé".

104. *tāy sāk* (siamois).

105. TL373/ca 5-B.

106. *Ibidem.*

107. TL362/77 ño-A: A MA A U A RA HAṂ.

108. *Culavaka*, section du *Vinay (Cullavagga)*? TL362/77 ño-A donne: PU LA VA KA, *puḷavaka*, "le ver"?

109. TL362/77 ño-A donne: PI TTA BĀ NA(?)

110. PI TA, *pitta* "la bile"? *pitā* "le père"? *pīta* "ce qui est bu" ou "le jaune"? Mais on ne peut espérer traduire ces syllables qui sont des initiales de mots ou de phrases comme plus haut (C-III. 14 note) ou des syllables symboliques. On ne peut les comprendre que selon les explications éventuellement données, sauf par exception comme dans le §. 35 où la formule est un des *asubh.*

111. TL383/5-B: MA A RA HAṂ.

34. Si l'on [procède au] Chāk d'un cadavre mort de 10 jours, 10 mois ou 10 ans, l'*ācāry* doit enseigner au religieux la formule suivante U A RA HAṂ.

35. Si l'on [procède au] Chāk d'un cadavre de 20 ou 30 ans, de 40 ou 50 ans, [de 60 ou 70 ans,][112] de 80 ou 90 ans, de 100 ou 200 ans, de 1000 ou 2000 ans, l'*ācāry* doit **[gū 6-A]** enseigner au religieux la formule suivante: KHI TA VI CHI TA KAṂ[113]. Voilà ce qu'on appelle enseigner "U A RA HAṂ" au religieux.

Fin de la règle complète du Chāk de l'auguste horreur.

[V]

1. *Pabitr*, euy! Il est dit que cette question du Chāk Mahāpaṅsukūl que l'on vient d'exposer provient du *Dhammakāy* de l'auguste souffrance[114]. Elle a pour origine le Bouddha Levatār[115] et s'est transmise jusqu'au Bouddha qui est aujourd'hui notre maître. L'Auguste, ayant clairement atteint l'Eveil, réfléchit de son auguste omniscience: par sa divine compréhension que rien ne voile, éprouvant son auguste compassion et sa bienveillance, il révéla son enseignement qui fut transmis jusqu'à maintenant. Que tous les *bhikkhu* et les augustes *ācāry* s'efforcent d'étudier, cherchent à savoir et à comprendre parfaitement, car les caractéristiques de cet auguste enseignement sont très rares[116]. C'est le lieu de l'auguste douleur, de l'auguste impermanence, **[gū 6-B]** de l'auguste impersonnalité, de la grande souffrance.

2. *Pabitr*, vénérables seigneurs-moines qui observez les moralités et pratiquez [de façon] convenable, excellente et pure, euy, *pabitr*! Prenez connaissance des commentaires sur cette question [du Chāk].

3. Lorsque les fidèles placent en tapinois[117] la lampe et le bâton, le religieux qui procède au Chāk doit réfléchir ainsi:

– Ô, voici mon corps, euy! il est comme l'impermanence!

112. TL373/ca 6-A, TL383/5-B.

113. *khittavichiddakaṃ*, "décomposé et dilacéré".

114. "Le corps des choses de l'auguste souffrance"? Sur le *Dhammakāy*, cf. *supra*, p. 45.

115. Sur ce mot, cf. *supra*, p. 44.

116. Suit une proposition causale dont la lecture est embarrassante et qu'il faut mieux laisser en note pour l'instant. TL374 et TL362/78 ñau-A donnent: *tpit braḥ er der*. TL373/ca 7-A donne: *tpit braḥ aṅg der*. TL383/6-B donne *tpīt braḥ ah der*. Il faut peut-être lire: *ṭpit braḥ ār de*, "car l'Auguste ne [l'a pas exposé] approximativement"; *ār*, avec le sens de *ār kāt'*, "abréger, improviser".

117. *pluṅ*, dissimuler, cacher; *tak' pluṅ* indique ici l'acte de déposer à la dérobée une offrande.

4. Le maître compare le bâton à l'arbre Ūlokbhoktar[118], le figuier.

5. Le maître compare l'*ācāry* à Mahā Paṭṭhān[119] qui conduit tous les êtres sur le chemin.

6. Le maître compare le chemin au chemin de l'impermanence, au chemin de la mort. Il fait connaître le chemin de l'impermanence en disant ceci:

– Lorsque [l'être] est expulsé par la Porte d'or[120], qu'apporte-t-il avec lui? Que tient-t-il? Il tient la bannière de l'Abhidhamm[121]. La tête supporte le mont, supporte la terre[122].

7. Il fait connaître le chemin de la mort, du retour, en disant:

– Lorsqu'il s'en retourne, ses mains tiennent la bannière des âmes[123], la tête supporte le mont, supporte la terre[124], pour s'en aller.

8. Le maître compare les bâtonnets de santal allumés le long du chemin aux arbres [des actes mauvais][125]. Il compare la pointe incandescente des bâtonnets de santal aux *asura* perchés sur les arbres. Ce sont eux **[ge 7-A]** qui s'embusquent pour épouvanter celui qui suit le chemin du Nibbān. Le Compatissant a dit, dans sa pitié, que les religieux et les personnes observant les préceptes qui se mêlent à eux, lient amitié avec eux, auront par eux leur forme corporelle détruite, anéantie. C'est comme l'eau et le feu qui ne peuvent s'accorder. Mais les bâtonnets de santal ne sont pas piqués au milieu du chemin. Ceci est une figure: les actes mauvais ne sont pas droits[126], avec le Bouddha qui est notre maître excellent.

9. Le maître compare la châsse à la forêt profonde appellée "l'île précieuse de Laṅkā"[127], c'est-à-dire à l'auguste ventre maternel[128].

118. TL362/78 ñau-A donne: *ṭœm trè guṃm ūlok bhoktār ṭœm lvār*; TL383/6-B donne: *tœm tèy gaṃm ūlok ragay tar tœm svār*. Mais il faut lire: *ṭœm [?] ūlokbhoktar ṭœm lvār*, "l'arbre qui nourrit de lumière, le figuier", c'est-à-dire le figuier cosmique. Sur cet arbre, cf. RBK. I, p. 74 note 5 et p. 133.

119. C'est-à-dire, à l'instructeur qui initie l'embryon dans le ventre maternel. Sur Mahā Paṭṭhān, cf. RBK. I, p. 88 et plus particulièrement RBK. II, p. 247.

120. *dvār mās*, c'est-à-dire "l'orifice extérieur du vagin", en tant qu'ouverture de la matrice. Sur l'emploi de cette expression, cf. RBK. II, p. 239, 247.

121. TL383/6-B donne: *dhamm*; sur le sens de cette expression, cf. *infra*, p. 73.

122. Sur le sens de cette image, cf. *infra*, p. 73.

123. *daṅ' bralīṅ*. Sur le sens de cette expression, cf. *infra*, p. 74; sur l'emploi de cette bannière des âmes, cf. *supra*, p. 18.

124. Sur le sens de cette image, *infra*, p. 74.

125. TL362/78 ñau-*B donne: mahā akusal.*

126. C'est-à-dire, qu'ils n'osent pas s'opposer directement à lui.

127. Cf. *infra*, p. 89.

128. *braḥ udar saṃṭec braḥ culanī mātā*; le mot *culanī*, donné dans toutes les versions, désigne la tante maternelle. Le pāli: *cūlamātā* signifie la tante. *Culanī* s'ap-

10. La circumambulation[129] est la quête de la porte d'entrée dans la forêt profonde, l'île précieuse de Laṅkā, l'auguste ventre maternel.

10bis. [La position] assise, les jambes croisées, en création mentale, c'est notre forme assise en méditation dans l'auguste ventre maternel.

11. Le maître compare les objets **[ge 7-B]** dans le bayart aux choses de l'impermanence[130].

12. Le maître compare la sébile au foie et à la vésicule biliaire.

13. Le maître compare la musette à l'estomac.

14. Quand aux 5 bougies, aux 5 baguettes d'encens et aux 5 fleurs, le maître compare les bougies à notre corps qui se dissout comme la cire. [Il compare la mèche à l'huile et le feu à l'âge][131] et appelle l'ensemble de cela la lampe de l'âge. Il compare les baguettes d'encens au composé psychique[132]. Il compare les fleurs de lotus au cœur[133].

15. Le maître compare le riz éclaté à la chair et aux os.

16. Le maître compare la robe et le manteau à l'amnios qui couvre la forme[134].

17. Le maître compare les 5 panneaux[135] de la robe aux 5 agrégats.

18. Le maître compare les ceintures aux vaisseaux qui lient la forme.

19. Le maître compare le religieux qui se tient debout pour [procéder au] Chāk, à la mère de l'enfant. Il le compare encore au Dhamma.

20. Le maître compare la personne qui est sous la robe à la forme de l'Enfant de l'impermanence[136].

---

plique dans le vocabulaire royal *(rājasabd)* aux sœurs cadettes du roi. Mais en fait, il faut restituer ici le pāli: *jananī*, la mère, mot d'ailleurs très proche phonétiquement, en khmer et surtout en thaï, de *culanī*. En khmer, comme en thaï, *jananī* veut dire la mère. Il désigne dans le *rājasabd* la reine mère. C'est pour cela qu'il est précédé de *samṭec*.

129. *pradaksiṇ*, litt. "à droite" (skt: *pradakṣiṇa*, pāli: *padakkhiṇa*), c'est-à-dire, conserver à sa droite l'axe autour duquel on déambule. Mais, dans l'usage courant, le mot signifie "circumambulation" et rien d'autre, puisqu'il est généralement précisé: *pradaksiṇ* à droite, ou *pradaksiṇ* à gauche.

130. Qui sont impermanentes, à partir desquelles ont évoque l'impermanence, et plus précisément ici les organes du composé physique énoncés ci-après.

131. TL362/79 ñam-A et TL383/7-B: *e pracheḥ lok duk jā preṅ e bhlœṅ luk duk jā āyuḥ*. La comparaison vaut pour une lampe à huile.

132. *jīvit viññāṇ*, soit le principe psychique tel qu'il est figuré par l'allégorie des Enfants-esprits. Sur cette question, cf. RBK.I, p. 112.

133. Voir cette même image dans RBK.I, p. 104.

134. Cf. *infra*, p. 75, la seconde lecture possible de cette phrase.

135. *phdāṃṅ*, une des cinq bandes de tissu, elles-mêmes divisées en trois cases *(kaṅseṅ)*, dont sont composés la robe et le manteau des anciens Mahānikāy. Sur cette question, cf. RBK.I, p. 18.

136. *aniccaṃ kumār*, "enfant qui est impermanence", "enfant qui est fils de l'impermanence".

21. La robe [est comparée à][137] la matrice.

22. *Pabitr*, euy! l'exposé de cette question est abrégé. L'Auguste a transmis [celui-ci], de sa bienveillance, aux *bhikkhu* et aux *ācāry*, afin qu'ils tâchent à la comprendre **[gè 8-A]** et à la conserver, car l'explication des règles de cet enseignement est rare.

23. L'Auguste a formulé, de sa parole de gloire, que lorsqu'un *bhikkhu* et un *ācāry* ont reçu l'invitation d'un fidèle, que le religieux soit savant ou ignorant, il doit aller consulter l'*ācāry*. Alors il s'affranchit du châtiment.

24. Le Seigneur avertit que, lorsque le religieux vient consulter l'*ācāry*, celui-ci doit instruire le religieux. Si l'*ācāry* voyant le religieux venir le consulter ne lui expose pas les règles [du Chāk], il commet une faute et tombera aux enfers.

25. Si le religieux ne procède pas correctement [au Chāk], il commet une faute et tombera aux enfers.

26. Si l'*ācāry* instruit le religieux sans lui-même connaître les règles, il tombera aux enfers.

27. Enfin, tombera aux enfers le religieux ignorant qui procède [au Chāk] sans consulter l'*ācāry* et dont le cœur entêté convoite seulement l'offrande.

28. De sa parole de gloire, le Seigneur **[gè 8-B]** a formulé que ceux-ci ne sont pas des *bhikkhu* de l'Auguste mais des hérétiques.

29. Le religieux instruit en *Vinay* accepte seulement de [procéder au] Chāk d'un Samathamahāpaṅsukūl.

30. Le religieux instruit en Vipassanā [accepte seulement de procéder au Chāk d'un Vipassanā][138] mahāpaṅsukūl.

31. Le religieux instruit en Kammaṭṭhān, mais qui n'est point encore docte [en cette matière], accepte seulement de [procéder au] Chāk d'un Dhammamahāpaṅsukūl.

32. Le religieux instruit en Vipassanākammaṭṭhān, qui est docte, déjà parfaitement initié aux trois chemins de l'horreur, peut [procéder au] Chāk des trois catégories. Tous les degrés sont bons [pour lui. Il ne commet] aucune faute.

[VI]

1. Voici la manière de se préparer, de se parer: revêtir la robe en *graṅ*[139].

2. Après cela, saluer l'Auguste, puis appeler les *bhūt* en disant ceci:

137. TL362/79 ñaṃ-A, TL383/7-B: *pèr duk*.
138. Passage erroné et incomplet dans toutes les versions.
139. Cf. *supra*, p. 27 n. 70.

ehi bejjhaprāp ehi bejjhapraṇ
ehi bejjhadhan ehi bejjhadhān
ehi bhūtaṃ ahaṃ bhūtā kāyaraksā ehi ma ma[140]
[Ceci est] l'appel des *bhūt*[141].

3. Lier les *bhūt*:
catuṭṭhite vasanatthaṃ kāraṃ buddhaṃ pakkositaṃ
catuṭṭhite vasanatthaṃ kāraṃ dhammaṃ pakkositaṃ
catuṭṭhite vasanatthaṃ kāraṃ saṅghaṃ pakkositaṃ[142]
[Ceci est] le lien des bhūt.

4. *pathāpagatā mahāro[ruva]pisāce va iti devarāja brāhmā* **[gai 9-A]** *semakaṃ ākāraṃ*[143].
[Ceci est] le sceau des 10 *sīmā*[144].

5. Puis faire son propre Paṅsukūl[145] en disant ceci:
ayaṃ attabhāvo nāmarūpaṃ dukkhaṃ aniccaṃ anattā asucisaññaṃ idaṃ kammaṭṭhānaṃ duvidhaṃ bhāventi[146]

6. Après cela, commencer[147] les moyens de purification[148] en disant:
namo tassa[149], trois fois[150].
ukāsa yaṃ mara saṃ u a saṃ[151], trois fois.

140. "Viens Bejjhaprāp! Viens Bejjhapran!
Viens Bejjhadhan! Viens Bejjhadhān!
Bhūt, viens à moi! *Bhūt*, viens protéger mon corps!"
Bejjha (Vejjha) est une forme prâkrite, non attestée, semble-t-il, en pāli, du sanskrit *vedhya*, "perçable, déchirable"; *prāp* ‹ *prāpta* "arrivé à" ou "qui a subit"; *pran*? peut-être *prāṇa*, souffle, vie"; *dhan* ‹ *dhana* "trésor"; *dhān* ‹ *dhāna* "réceptacle". Les formes *bhūtaṃ, bhūtā* et *kāyaraksā* sont incorrectes. [Note de M. J. Filliozat].

141. Sur cet appel, cf. également, RBK. I, p. 84.

142. "Acte ordonné par le Bouddha en vue de leur (les *bhūt*) résidence aux quatre directions (ou "lieux d'immobilité").
"Acte ordonné par le Dhamma en vue de leur résidence aux quatre directions.
"Acte indiqué par le Saṅgha en vue de leur résidence aux quatre directions."

143. "Les pisāca du Mahāroruva sont écartés du chemin – a dit le roi des dieux Brahmā, figuration des *sīmā*" [Traduction de M. J. Filliozat].

144. Sur les 10 *sīmā*, cf. *supra*, C-III. 2 note 71, p. 49.

145. Sur ce Paṅsukūl, cf. RBK.I, p. 96 note 3.

146. "Cet être propre (individualité psychique et physique) est nom-et-forme, souffrance, impermanence, impersonnalité, ayant pour perception l'impureté. Qu'on pratique les *kammaṭṭhān* des deux sortes!". Ces deux *kammaṭṭhān* sont le corps et le composé psychique en tant que "bases d'action" pour la méditation.

147. *lœk*, comme en thaï *khœn2*, a ici le sens de commencer, de débuter l'énoncé d'une formule, le rituel d'une cérémonie, etc.

148. *dhūtaṅg*; il s'agit ici du premier de la liste des treize, le *paṅsukūlikaṅga*.

149. "Salut à lui…!" (abrégé de la formule *namo tassa bhagavato*…)

150. *kdhī=3 dhī*; la consonne *ka* (avec le *trīsabd*) est mise pour le chiffre 3, et *dhī* est le mot siamois *dī*. D'une certaine manière, on peut admettre, en effet, que le chiffre trois ressemble graphiquement à la consonne *ka* dépourvue du *trīsabd*.

151. ?

7. Après cela, commencer la marche[152] en disant ceci: *namo tassa*, trois fois.

buddhaṃ
dhammaṃ } *caṅkamaṃ adhiṭṭhāmi*[153]
saṅghaṃ

8. Après cela, se lever, saisir le bâton, la lampe et l'écran et dire ceci: *yaṃ misa aṭisaṃ*[154], trois fois.

9. Après cela, se tenir debout et réfléchir en disant: *atītaṃ rūpaṃ dukkhaṃ aniccaṃ anattā mahāvedanā rūpaṃ dukkhaṃ*[155], trois fois.

10. Après cela ouvrir[156] le chemin en disant ceci: *imaṃ paṭhaviyaṃ adhiṭṭhāmi*[157], trois fois.

11. Après cela, jeter le bâton devant soi, d'environ 1 coudée, et réfléchir en disant ceci:

sabbe sattā averā hontu[158], trois fois.

12. Ensuite, commencer la marche et s'avancer comme le roi des lions, le pied droit en premier, en disant:

kāyānupassanā satipaṭṭhānā vedanānupassanā satipaṭṭhānā cittānupassanā satipaṭṭhānā dhammānupassanā satipaṭṭhānā paṭisaṅkhe[159].

13. Marcher le long [du chemin] jusque devant l'emplacement, se tenir debout et réfléchir en disant ceci:

buddhānussati mettā ca assāsapenti[160], trois fois.

14. Après cela, faire la circumambulation. Si l'on [procède au] Chāk d'une personne vivante, aller à droite[161]. Si c'est d'un mort, aller à gauche. Lorsque **[gai 9-B]** l'on atteint le point du sud-est se souvenir et dire ceci:

152. *caṅkraṃ*, la méditation en marchant.

153. "Je dirige ma pensée vers le Bouddha pour le *cakraṃ*,
Je dirige ma pensée vers le Dhamma pour le *caṅkraṃ*,
Je dirige ma pensée vers le Saṅgha pour le *caṅkraṃ*."

154. ?

155. "La forme passée est douleur, impermanence, impersonnalité et grande souffrance. La forme est douleur."

156. *poḥ* a ici le sens de prononcer des mots dans une direction donnée pour instituer, établir, pour ouvrir par ces formules le chemin.

157. "Je dirige ma pensée sur cette terre."

158. "Que tous les êtres soient pacifiques (non-hostiles)!"

159. "Je suis attentif à l'application de la présence d'esprit concernant la contemplation du corps, des sensations, de la conscience, des objets de l'esprit.".

160. "Ils respirent [en ayant à l'esprit] le rappel du Bouddha au souvenir et la bienveillance".

161. D'une manière générale, on fait pour un mort le contraire de ce que l'on fait pour un vivant. Le cortège funéraire tourne autour du Mèn en gardant celui-ci à gauche.

PA } YA TI[162]
PA }

Le point du sud, dire:

SA } I TI
SUṂ }

Le point du sud-ouest, [dire][163]:

SA TI MA

Le point de l'ouest, dire:

PA YA U

Le point du nord-ouest, dire:

VI LA U

Le point du nord, dire:

MA YĀ U

Le point du nord-est, dire:

A I YA

Le point de l'est, dire:

I TI MA

15. Déambuler trois tours. Arrivé à la porte, se tenir debout et réfléchir en disant encore ceci:

adhuvaṃ me jīvitaṃ dhuvaṃ maraṇaṃ avassaṃ mayaṃ marissāma[164].

16. Après cela, prononcer ceci en criant alentour:

kena pātitaṃ assāmikasāmikaṃ iti[165].

17. Après cela, réciter ceci en annonçant[166]:

idaṃ assāmikaṃ ñatvā gaṇhāmi[167], trois fois.

18. Après cela, ouvrir l'huis[168] en disant ceci:

Mais le texte semble dire le contraire: s'il s'agit d'un mort, aller à gauche, c'est-à-dire, le garder à sa droite. Or cette rotation par la gauche est celle du chemin de la naissance et non de la mort. Dans ces conditions, le mouvement du *bhikkhu* figurerait le chemin de la renaissance pour le mort et, inversement, celui de la mort pour le vivant (qui postule en effet une mort rituelle).

162. *payāti*, "il avance"?

163. TL362/81 ñaḥ-B.

164. "Ma vie n'est pas stable. La mort est stable. Nous mourrons inévitablement."

165. "Qui a laissé tomber [ce-tissu]? [Ce tissu est-il] sans propriétaire? Avec propriétaire?"

166. Litt. "en demandant".

167. "Sachant que ceci est sans propriétaire, je le saisis."

168. *dvār samrās'*, barrière mobile d'un champ, clôture, échalier fait de branches ou d'épines, placés aux lisières d'un village ou fermant le passage d'un jardin. Par

idaṃ santhavarasaṃ adhiṭṭhāmi[169], trois fois.

19. Puis aller s'asseoir à l'endroit prévu[170]. Allumer bougies et baguettes d'encens, se prosterner pour saluer l'Auguste.

20. Après cela, aller se mettre debout au-dessus de la tête du mort sur lequel on [fait le] Chāk. Garder les pieds [à l'extérieur][171] de la *sīmā* des pieux[172]. Se concentrer et [saisir][173] le poêle[174] selon [qu'il s'agit] d'un homme ou d'une femme[175]. [Faire] son propre Paṅsukūl.

21. Après cela, réfléchir [en disant]:

maraṇaṃ me bhavissati itipiso bhagavā namo buddhāya na ya ma a[176].

"La mort est comme la roue d'un char qui tourne et atteint ainsi chacun".

22. Après cela, prononcer [les formules du] Chāk. Ces augustes stances sont les suivantes:

adhuvaṃ me jīvitaṃ [dhuvaṃ] maraṇaṃ avassaṃ mayā maritabbaṃ maraṇaṃ pari **[go 10-A]** *yosānaṃ jīvitaṃ me aniyataṃ maraṇaṃ me niyataṃ sabbe sattā maranti ca marissanti tathevāhaṃ marissāmi iti me nisaṃsayo*[177].

Ici, tirer une fois.

23. *imaṃ paṃsukūlaṃ assāmikaṃ bhavitan ti upariṭṭhāne sabbehi dullabhan ti gahessāmi*[178].

Ici, tirer une fois.

---

extension, pour les cérémonies notamment, l'expression désigne un panneau mobile à claire-voie fait de bambous, de nervures de palmes, ou simplement d'un fil de *sīmā* servant à enclore un lieu, à en interdire l'entrée.

169. "Je dirige ma pensée sur cet endroit aimé."

170. Litt. "sur ce qui recouvre l'endroit" (natte, tapis...).

171. TL362/82 ṭa-A.

172. Les pieux délimitent le périmètre sacré de la châsse généralement matérialisé par un treillis de bambou ou un linge tendu et clos par un fil de *sīmā* qui fait le tour des pieux.

173. TL362/82 ta-A, TL373/ca 11-A, TL383/9-B: *cāp'*.

174. *dū*, un des pans du tissu recouvrant le corps. Par extension, *dū*, *phayoṅ* (t. *pha2 yoṅ*) ou *bhūsāyoṅ*, a désigné la bande d'étoffe qui relie l'urne ou le cercueil aux religieux pendant les prières du Paṅsukūl, au cours des cérémonies mortuaires; cf. *infra*, pp. 81 *sq*.

175. S'il s'agit d'une femme, le *bhikkhu* accroche le poêle avec l'extrémité du bâton. Voir la photo n° 28.

176. "La mort m'atteindra. Voici le Bienheureux! Salut au Bouddha! *na ya ma a*."

177. "Ma vie est instable. La mort est stable. Je dois mourir inévitablement. La mort est le terme. Ma vie est incertaine. Ma mort est certaine. Tous les êtres meurent et mourront. Je mourrait pareillement, aucun doute [ne subsiste] pour moi."

178. "Ce *paṅsukūl* est sans propriétaire. [Ce *paṅsukūl*] de dessus est difficile à obtenir par tous, je vais le prendre."

24. *adhuvaṃ* [*me*] *jīvitaṃ* [*dhuvaṃ*] *maraṇaṃ avassaṃ* [*mayā*] *maritabbaṃ*[179].

Ici, tirer une fois.

Voilà pour le Chāk d'un mort.

25. [*imaṃ*] *paṃsukūlikaṅgaṃ manussena nissajjitaṃ kāyajīvitaṃ dānaṃ datvā pi ti gaṇhāmi*[180].

Voilà pour le Chāk d'une personne vivante.

26. *imaṃ vatthaṃ assāmikaṃ paṃsukūlaṃ mayhaṃ pāpunāti*[181].

Voilà pour le Chāk des objets[182] et choses diverses.

27. Ceci est la fin de la question du Chāk Mahāpaṅsukūl.

179. "Ma vie est instable. La mort est stable. Je dois mourir inévitablement."

180. "Je prends cette pièce de *paṅsukūl* sachant qu'elle a été abandonnée par quelqu'un qui a aussi fait don de son corps et de sa vie."

181. "Ce tissu sans propriétaire m'échoit comme *paṅsukūl* ."

182. *panluṅ*, offrande anonyme, ou tout objet déposé à la dérobée à l'occasion d'un Paṅsukūl, c'est-à-dire pour le bénéfice du défunt ou de la personne simulant le cadavre.

CHAPITRE III

L'AJJHATTIKADĀN MAHĀPAṄSUKŪL ET LES VERTUS OCCULTES DU *PAṄSUKŪL*

L'enseignement des textes khmers correspond donc en gros à ce qu'on a observé dans les pratiques rituelles chez les anciens Mahānikāy du Cambodge, de Thaïlande et du Laos, et nous permet de mieux comprendre celles-ci. Il confirme, en premier lieu, malgré quelques différences d'usage dans les formules employées, que le Paṅsukūl d'une personne vivante est identique à celui d'un cadavre. La mort symbolique du postulant est notifiée par l'ensevelissement dans un linceul destiné à devenir la propriété d'un *bhikkhu*. On peut donc poser l'égalité suivante:

paṅsukūl = linceul

En second lieu, cet enseignement confirme que le Paṅsukūl ne se pose pas seulement dans les termes d'un enfouissement dramatique. Il est aussi une expérience religieuse pour le *bhikkhu*. Le rite s'adresse en même temps au cadavre et au religieux. En fait, d'un côté, il est une pratique: le Chāk; de l'autre, il est une méditation: le Paṅsukūl. Nous allons voir, à la lumière de la signification ésotérique des rites décrits dans le premier chapitre, que ni cette pratique, ni cette méditation, ni la combinaison de cette pratique et de cette méditation, ne ressortissent à l'orthodoxie theravādin.

LE CHĀK

On a vu que le Chāk est vécu comme le terme de la destruction du composé physique, à l'issue de laquelle le sujet renaît. Les âmes sont fixées pendant le trépassement puis réincorporées après le renouvellement des organes. Ceci explique pourquoi le *prè rūp* des rites de crémation est le pendant du Mahāpaṅsukūl des rites d'abandon. Il marque le moment où l'on retourne *(prè)* le défunt, où l'on opère le passage de l'être d'un état d'existence à un autre.

Pour bien faire, il faudrait évidemment étudier le *prè rūp* en fonction du cérémonial de l'incinération, mais cela mènerait présentement trop

loin. Disons seulement que l'herméneutique consacrée par les *yogi* assimile le pavillon crématoire (k. *pāchā, men*, t. *Pāljā2, mer*) à la mère et le cercueil à la matrice. Bien entendu, pas plus que les autres cérémonies, les funérailles ne sont une suite d'opérations rituelles rigoureuses. Le *yogi* s'efforce seulement de respecter la signification occulte du rite avec des gestes et des moyens variables suivant les occasions. C'est du reste cette liberté dans l'exécution qui fait la différence entre des pratiques vivantes et celles qui sont figées dans une tradition mécaniquement suivie.

On observe ainsi que la présence des religieux invités fait partie intégrante de la cérémonie mortuaire, mais que les différents Paṅsukūl auxquels ils procèdent ne sont pas interprétés comme tels par la tradition. Lorsque les formules du Paṅsukūl avant ou après la mise en bière sont récitées par huit religieux (supra, p. 14), ceux-ci sont les huit *mātikā* et représentent l'octuple voie*(aṭṭhaṅgikamagg)*. S'ils sont quatre, on dit qu'ils représentent les quatre nobles vérités *(ariyasacc)* qui indiquent le chemin au mort. Les quatre religieux près du cercueil sont dits les quatre *mātikā*. Lorsqu'ils s'approchent du pavillon crématoire avec le cinquième, le *lok abhidhamm*, ils représentent les cinq éléments en transition et sont associés à la vésicule biliaire, au cœur, au poumon, au lobe droit et au lobe gauche du foie de la nouvelle incarnation. Ces correspondances varient suivant les textes[1], les *ācāry*, les régions. Mais ce qu'il faut en retenir c'est que le Paṅsukūl itératif des cérémonies funéraires est d'abord vécu comme l'actualisation d'un potentiel mystique symbolisé par les religieux au sein du scénario funèbre et mis à la disposition du défunt.

Il en va autrement du rite qui prend place au moment du *prè rūp* (*supra*, p. 18): il est pleinement un Chāk Mahāpaṅsukūl. La bannière des âmes est le support sur lequel sont fixées celles-ci pendant le trépas. La marmite, le palot, un couteau dans la musette du *yogi*, sont les outils pour construire "la maison"[2]. Le riz cuit sur les cendres du bûcher, autrement dit à la chaleur maternelle, est la nourriture de l'embryon. Le *yogi* est Mahā Paṭṭhān[3]. Les trois images façonnées dans la cendre correspondent aux trois causes efficientes de la création: le Vinay, le

1. Les détails donnés ci-dessus sont en partie consignés, par exemple, dans TL452/ghai-B.

2. Soit le composé physique que l'être vient construire en prenant naissance, à l'aide de la hache à balancier, des ciseaux de charpentier...; cf. RBK.I, p. 89.

3. C'est-à-dire, l'instructeur de l'enfant dans le ventre maternel. Cf. RBK.I, p. 88 et RBK.II, p. 247. Cf. aussi *supra*, C-V.5.

Sūtr, l'Abhidhamm[4]. La feuille de bananier est le principe paternel et la pièce d'étoffe le principe maternel. Leur union symbolise la conception. Les offrandes aux montants du bûcher indiquent que les quatre éléments entrent en œuvre. Le fil de *sīmā* délimite le monde clos et hermétique de la gestation. Les dix-neuf tours de *babīl* sont l'opération pour vivifier les âmes de retour dans leur nouvelle forme. Le religieux qui procède au Chāk est le Dhamma[5]. Le *yogi* récite: *Atthi imasmiṃ kāye...*, puis la liste des consonnes et celle des voyelles pour susciter l'ensemble des formations liquides et solides que ces lettres symbolisent[6]. Enfin, le nouveau-né est délivré par le geste du *bhikkhu* qui dégage l'étoffe.

Ce rite du "changement de corps" est donc celui d'un renouvellement des organes en vue de la renaissance du défunt. Ceci explique pourquoi le même scénario est appliqué dans les pratiques dites "d'expulsion du mal". Le malade est effigié au moyen d'un simulacre de terre ou de farine de riz que l'on dispose sur une pièce de tissu blanc dans un *bè* (réceptacle en lamelles de bananier) pouvant avoir la forme d'un cercueil. L'étoffe est repliée sur la figurine et un bonze récite: *bojjhaṅg..., aciraṃ..., yathā...*[7] Le *bè* est ensuite abandonné à la croisée d'un chemin et le tissu revient au bonze[8]. Cinq monts de sable ou de riz sur lesquels on fait un Paṅsukūl et qui représentent les cinq agrégats du malade peuvent encore être façonnés dans un bayart[9].

Ce dernier point conduit à s'interroger sur le rôle du bayart chargé d'offrandes dans les cérémonies funéraires. Le *bè*, en effet, sur lequel on place les offrandes destinées aux *pisāc* (entités errantes malfaisantes, cf. C-VI. 4), dont une figurine tenant lieu de la dépouille sacrifiée du malade, est à l'occasion remplacé par le bayart (*saṅghịk, supra*, p. 17 n.33). Or on a vu que ce bayart, sur lequel on dispose les offrandes qui reviendront aux bonzes, fait l'objet d'un *uttara babīl*, d'une triple circumambulation (*supra*, p. 17 n.34), puis d'un Paṅsukūl (C-VI.26), au même titre que le défunt lui-même. Les textes expliquent du reste clairement que "le maître compare les objets dans le bayart aux choses de l'impermanence" (C-V. 11), soit précisément aux organes corporels.

4. RBK.I, p. 88 *sq*.
5. Cf. C-V.19, et également RBK.I, p. 100 et RBK.II, p. 228.
6. Cf. RBK.I, p. 100, et RBK.II, p. 256.
7. Cf. SCH., p. 95.
8. Cf. aussi E. PORÉE-MASPERO, *Cérémonies privées...*, p. 65.
9. Cf. aussi *Ibidem*, p. 76. L. GABAUDE, *Les cetiya de sable au Laos et en Thaïlande, Les textes*, PEFEO, Paris 1979, p. 41, observe que le *cetiy* peut symboliser le corps virtuellement rétabli et "reconstruit".

Ces présents, en principe préparés de son vivant par le défunt, peuvent en outre être remis sous la forme d'un "don caché" (*supra*, p. 17 n.34), c'est-à-dire déposés à la dérobée, exactement comme on abandonne les offrandes et l'effigie du *bè* aux *pisāc*. On se trouve conduit de la sorte à assimiler le contenu du *bè* avec celui du bayart – l'un et l'autre contiennent une image figurée ou symbolique du sujet – mais aussi à croire que l'on remet aux bonzes ce que, d'autre part, on offre au *pisāc*. Un tel raisonnement est vicieux car il enchaîne sur un non-sens. Outre que le bonze ne reçoit rien à proprement parler mais s'empare seulement de ce qui est abandonné et sans propriétaire, dans les scénarios d'expulsion concernant le bouddhisme, sans éliminer le principe du substitut, la thérapeutique relève plus d'une panacée d'ordre spirituel et moins d'un marchandage au niveau des composants vitaux du malade. C'est davantage l'idée de la renaissance du sujet qui est retenue, moyennant quoi l'offrande s'adresse moins à la cause du mal qu'à l'agent de cette renaissance. Mais pour annihiler le mal et s'en allier la cause, le bouddhisme n'a pas éliminé la nécessité d'offrir un simulacre destiné à faire prendre le change. Seulement, cette offrande n'est pas représentée dans les objets du bayart qu'on remet au *bhikkhu*; elle est la dépouille malade du sujet rituellement sacrifié. Il est bien entendu que le *bhikkhu* ne peut être placé en aucun cas à l'origine du mal à conjurer et qu'il n'est pas non plus, par conséquent, celui à qui le sacrifice s'adresse; d'où l'erreur. Il y a donc lieu de faire des distinctions lorsqu'on associe *bè* et bayart, ce qui est naturel, dans le fond, puisque *bhikkhu* et *pisāc* n'occupent respectivement pas le même niveau dans les rites d'expulsion. On reviendra cependant sur cette question plus loin (p. 98) et l'on comprendra que le *saṅghịk* contient en fait l'instrument de la renaissance du malade et non pas l'oblation sacrificielle.

On peut du reste en avoir une première idée lorsque, pour célébrer le *svt gvāṃl (supra*, p. 22), on place le sujet dans un hangar couvert d'un manteau monastique. Le hangar figure une matrice et le malade est plongé dans une situation embryonnaire. Conformément aux conventions de la tradition concernant l'embryon, il est en prière, baigné par les eaux dont sa tête supporte la poche: la sébile retournée. Le placenta est ensuite arraché par les bonzes qui libèrent l'enfant pour une vie nouvelle. Le vêtement leur est laissé et, d'une certaine manière, il représente, comme le *saṅghīk*, ce qui reste après la renaissance du sujet et qui est hors d'usage.

Une fois précipité sous le linceul dans les ténèbres de la mort, le malade peut encore renaître à l'intérieur d'une hutte spéciale faite de

trois montants (*supra*, p. 22 *sq*). Ces montants, respectivement les Trois Joyaux, forment l'armature qui permet au postulant de mener à terme sa gestation sacrée et d'accéder de la sorte à l'ultime renaissance. Les trois bougies que l'*ācāry* allume symbolisent le *Tipiṭak* en tant que triple principe de la vie[10]. Les différents plants représentent la forêt Himabant, et la hutte le mont Méru à atteindre. Le postulant se trouve introduit dans une matrice idéale où sont mis à sa disposition les instruments nécessaires à l'accomplissement de son voyage dans l'autre monde: un pont pour traverser l'océan, une échelle à six échelons pour gravir les six étages du séjour des dieux, une bannière de sauvegarde à présenter au stūpa Cūḷāmaṇi. Les organes de son nouveau corps, vivifiés par le chant et le prêche des moines, sont symbolisés par l'eau, le riz, le paddy, le sable, les cauris, l'encens, les bougies, le bétel, le tabac, etc., alors que ceux de son ancienne dépouille, représentés dans les offrandes du *bè*, sont abandonnés avec bougie et mèches mensurées ainsi qu'avec les divers éléments qui composent la hutte.

Pour mieux comprendre cette coutume bouddhique du nord de la Thaïlande, il est sans doute intéressant d'observer qu'elle présente des analogies frappantes avec un autre rite profane d'expulsion du mal, peut-être particulier au Cambodge, mais dont le schéma est commun à toute l'Asie du Sud-Est. Au cours d'une cérémonie de consultation, on honore et interroge, par l'intermédiaire d'un médium, le *grū kaṃṇœt* du malade (Grū mystique maître de la naissance). Le médium est ensuite possédé par le *grū sṭoḥ* familial (Grū-guérisseur agissant à travers le souffle d'un médiateur) qui prodigue ses soins (Photo 43). Il prévient alors qu'il y a lieu de préparer sans tarder une cérémonie d'expulsion du mal *(panteñ brāy)*. Le moment venu, un *bè* pyramidal est confectionné avec trois nervures de feuilles de bananier, au bas duquel un plateau triangulaire contient les offrandes suivantes destinées aux *brāy* (entités errantes): une cigarette, une feuille de bétel préparée avec chaux et arec, le tiers d'une autre feuille de bétel pour la famille des *brāy*, du riz, de la soupe, des miettes de gâteau et une petite statuette d'homme en farine. Incarnant pour la circonstance la "Dame noire" *(srī khmau)*, le médium appelle[11] les âmes égarées du malade et approche de lui par sept fois une poignée de riz qu'il jette en direction des offrandes, expulsant ainsi le mal et le fixant sur le *bè*. Armé de deux tiges de palme,

10. Sur cet aspect particulier des Trois Corbeilles, cf. RBK.I, pp. 138 *sq*.

11. Le rite de l'appel des âmes a été très étudié. Voir par exemple, S. J. TAMBIAH, *op. cit.*, Chap. 13; et également M. ZAGO, *op. cit.*, Chap. IV, ouvrage comportant une importante bibliographie sur le sujet pour toute l'Indochine.

il tourne trois fois pour finir autour du *bè* qu'il frappe vigoureusement afin de chasser les *brāy* avec leurs présents (Photo 44). Des fils de coton sont liés aux poignets du malade et l'offrande *(jam)* est remise au médium: encens, arec, bétel, riz, bougies et une pièce de tissu blanc de cinq coudées.

L'examen de cette cérémonie profane permet d'expliquer certains détails particuliers du rite de régénération observé auparavant, qui n'est pas sans relation avec de tels thèmes d'expulsion schématiquement ordonnés autour de deux rapports: 1) le rejet du mal sur l'effigie abandonnée en offrande, 2) la régénération du corps grâce au retour des âmes vivifiées par le rite. On constate en effet que la figurine a disparu ainsi que l'offrande aux *brāy*, mais les organes du corps malade sont abandonnés dans un *bè*. Le rappel des âmes n'a plus lieu, mais on tient implicitement leur retour pour acquis en liant à la fin de la cérémonie des fils de coton aux poignets du sujet. Les vieilles croyances concernant les âmes y subsistent donc apparemment, bien qu'elles soient fortement dévaluées au bénéfice d'un mécanisme de renouvellement dans les normes bouddhiques. Mais indépendamment de cela, il est clair que le mécanisme recouvre un principe qui leur est commun: la mort du malade suivie de sa renaissance dans un corps neuf.

Si le Paṅsukūl peut prendre place au point de départ d'un rite et engager une gestation, inversement, il peut en être le terme. C'est ce qui peut se passer lorsqu'on fait subir un bain rituel au candidat pour prolonger la vie (*supra*, p. 25). Le pavillon cérémoniel figure la matrice et l'eau qu'on y verse représente le liquide séminal paternel et maternel, en même temps que l'exsudat amniotique qui fait s'épanouir la forme. Le Paṅsukūl marque alors la fin de la gestation et symbolise la renaissance du sujet.

On comprend dès lors que le Chāk Mahāpaṅsukūl soit aussi bien la célébration d'un rite d'expulsion du mal, de prolongation de la vie ou de régénération, puisqu'il est d'abord, en tout état de cause, l'accomplissement d'une mort à un état passé et d'une naissance à un état nouveau. Les montants de la châsse sont ceux du bûcher: on y dépose les quatre récipients d'eau qui figurent dans le cérémonial funèbre les quatre éléments constitutifs de la dépouille mortelle (*supra*, p. 30). La circumambulation en cortège autour de l'emplacement, avec les objets du bayart, se fait par la gauche, c'est-à-dire dans le sens qu'emprunte le deuil, quoique l'idée de renaissance puisse primer (C-V. 10) et l'on tourne, dans ce cas, par la droite[12]. Le postulant va se prosterner devant

12. Cf. *supra*, p. 59 n. 161.

l'autel de Yamarāj, à l'image des Enfants-esprits (Cittakumāra Cittakumārī) qui prennent congé du roi Yama avant de s'engager sur le chemin du pays des Jambosiers[13]. Ce chemin est figuré par un fil à neuf brins dont le nombre symbolise les *lokuttaradhamm* et révèle le caractère supramondain du parcours[14]. Au centre de l'emplacement, l'*ācāry* lie les âmes du postulant enclos afin qu'elles ne s'égarent pas pendant la mort (C-III.2), le recouvre de l'étoffe (*supra*, pp. 27, 31; A-V.2, C-V.20) et scelle un fil de *sīmā* (*supra*, p. 27; C-III.2) pour le protéger dans cet instant où il est sans défense. Dès lors l'*ācāry* n'est plus le *yogi* mais l'instructeur intra-utérin de l'être en gestation. De fait, le sujet est à peine parvenu au bûcher et enseveli dans le linceul comme un cadavre (C-III.1) qu'il devient embryon : en position accroupie, couvert de l'amnios (C-V.16), il répète les formules que lui enseigne Mahā Paṭṭhān[15] (*supra*.pp. 27, 30). Le *bhikkhu* pénètre à ce moment là dans la châsse et, assis derrière le gisant (*supra*, p. 31), ou debout la tête de celui-ci entre les jambes (*supra*, p. 28, et C-VI. 20), il tire le tissu à lui. Ce travail est celui de la mère qui accouche l'Enfant de l'impermanence (C-V. 20) blotti en son sein (C-V. 9): il l'expulse de sa propre matrice (C-V. 21) en s'appropriant le vêtement.

En somme, à la lumière de tous ces rites, il est clair que lorsqu'on procède au Pansukūl d'un vivant, celui-ci meurt (dans le linceul) pour être recréé (dans l'amnios). Il faut donc admettre que le tissu, le *pansukūl*, autrement dit l'habit monastique, symbolise à la fois les enveloppes du mort et de l'embryon.

La tradition orale confirme pleinement cette double interprétation et les textes, de leur côté, ne sont pas moins explicites. Le *Dhammatray*[16] donne les précisions suivantes:

le manteau .... la robe .... la jupe	les trois épaisseurs du linceul *(snap)*	
l'écharpe .... la ceint. de poitrine .... la ceint. de taille	les attaches *(khsè pās)*	du cou du tronc des pieds

13. RBK.I, p. 80.
14. RBK.I, pp. 120, 121, 133; RBK.II, p. 245 note 2.
15. RBK.II, p. 247.
16. Le *Dhammatray* est un texte exposant en neuf volumes les traits de la doctrine mahānikāy. Sa traduction est en préparation. Le passage ci-après est extrait de TL133-I/kū-A et B.

le *nisīdana* .... le mouchoir facial *(sambat' pid mukh)*

Or, parallèlement à cela, on sait[17] que :

le manteau .... l'amnios
la robe .... le placenta
la jupe .... la poche à méconium
l'écharpe .... le cordon placentaire
la ceinture de poitrine .... la queue cousue
la ceinture de taille .... le cordon ombilical
l'étole[18] .... la cruche des eaux

Le rite, la tradition et les textes montrent donc que cet ensevelissement dans le linceul est vécu comme une transition secrète, comme le passage des ténèbres de la mort à l'obscurité utérine. Le postulant a conscience de retourner à une situation primordiale, centrale, sacrée par excellence, afin d'accéder à une autre existence. Le cadavre se transmue en embryon.

paṅsukūl = matrice

LES TREIZE ÉVOCATIONS DE L'HORRIBLE

Le Chāk Paṅsukūl est un rite exceptionnel puisqu'il requiert la participation active du *bhikkhu* et fait de lui un clerc officiant. Il est accompli en faveur du moine autant qu'en faveur du mort. Les prières du Paṅsukūl sont d'ailleurs de deux sortes: celles concernant le rite proprement dit, déjà aperçues dans le premier chapitre, et celles des méditations sur l'horreur *(asubh)*.

En ce qui concerne le rite, le *bhikkhu* mahānikāy récite toujours d'autres stances pour accompagner l'énoncé des *gāthā "aniccā"* et *"aciraṃ"*. L'examen des formulaires montre cependant qu'il est inutile de chercher une règle fixe. La formulation de ces deux *gāthā* ne semble même pas être une constante: TL374 remplace "*aniccā*" par d'autres formules sur l'impermanence. En général, les manuels détaillés coïncident rarement, dans la formulation du pāli comme dans le nombre des stances. Quoi qu'il en soit, pour en terminer avec cette question, voici

17. Cf. RBK.II, p. 246, (trad. de TL133/kai-A et B).
18. Ou le *nisīdana*.

un sommaire type des prières du bonze pour le Paṅsukūl, celui de la plupart des religieux de la province de Siemreap. Il valait pour l'ensemble du Cambodge et il vaut aussi pour la Thaïlande et le Laos, parce que la récitation de ces prières n'est nulle part à une stance près:

Un religieux sur le point de procéder à un Paṅsukūl énonce d'abord les formules de son propre Paṅsukūl *(paṅsukūl khluon)*[19]:

1) Il invoque ses *bhūt* (C-VI. 2)

2) les lie à lui (C-VI. 3)

3) et scelle les *sīmā* de son propre corps (C-VI. 4)

Pour le Chāk d'une personne morte, il récite:

1) *kusalā dhammā... arūcino dhammā imme dhammā kusalā.*

2) *karanīyamatthakusalena... mānasambhāvaye abarimānaṃ.*

3) *mettañca sabbalokasmiṃ... na hi jātu gabbhaseyyaṃ punaretīti*[20].

4) *aniccā...*

5) *yathā vārivahā pūrā... āyu vaṇṇo sukhaṃ balaṃ*[21].

6) (en versant un filet d'eau sur le sol) *iminā puññakammena... māro kāsaṃ labhantu mā*[22].

7) *yaṃ kiñci kusalaṃ kammaṃ... labhantu mama cetasātī*[23].

Pour le Chāk d'une personne vivante, il récite les stances suivantes:

1) *aciraṃ...*

2) *yathā vārivahā pūrā...*

3) (en versant un filet d'eau sur le sol) *iminā puññakammena...*

4) *yaṃ kiñci kusalaṃ kammaṃ...*

Voilà pour le Chāk. Mais, en ce qui concerne le *bhikkhu*, la récitation de ces stances n'est que l'aboutissement de l'oraison mentale qui doit précéder et légitimer son intervention. Le Paṅsukūl est pour lui une approche de la mort et il doit réagir à cette expérience religieuse par une prise de conscience de l'impermanence des choses. Le Paṅsukūl est une méditation sur la douleur, l'impermanence, l'impersonnalité, sur la Grande Souffrance (C-I.1). Mais il ne s'agit pas ici de cette constatation des trois caractéristiques de l'existence qui aurait le pouvoir, selon la dévotion theravādin, de conduire le fidèle à la délivrance, par la seule puissance de l'acte, à la suite d'une sorte d'opération mystico-magique. De telles conceptions sont typiques mais elles ne sont pas celles du *bhikkhu* mahānikāy. Les thèmes de cette méditation sont pour lui les

19. Sur ces formules, voir également RBK.I, p. 84 n.2.
20. Pour l'énoncé complet, cf. SCH., p. 14.
21. Pour l'énoncé complet, cf. *Ibidem*, p. 95.
22. Pour l'énoncé complet, cf. *buddhmnT bidhī*, *op. cit.*, p. 49.
23. Pour l'énoncé complet, cf. SCH., p. 396.

évocations de l'horreur *(asubh)*, sur la base de son propre corps figurant l'horreur.

Le *Braḥ guṇ kèv piṭak* donne une description de ces évocations en fonction du nom donné à un cadavre âgé de 1 jour, 2 jour, etc. (C-IV. 1 à 14). Les différents noms en pāli sont suivis d'un bref commentaire qui ne respecte cependant pas strictement leur sens et s'en éloigne même en C-IV.3,4,5. Ces noms composent une liste de treize augustes horreurs. Celles-ci est suivie d'une autre série de termes, beaucoup plus confuse, énonçant les caractères et les propriétés de l'horreur (C-IV.15 à 24). Enfin, à chacun des stades évoqués correspond une formule basée principalement sur les lettre NA MA A U et A RA HAṂ[24] (C-IV.25 à 35).

Les livres de l'orthodoxie theravādin donnent diverses listes comprenant jusqu'à dix termes concernant l'horrible[25]. L'énoncé en dix points des caractères et des propriétés de l'horreur selon le *Braḥ guṇ kèv piṭak* est trop corrompu pour y être valablement comparé. Les brèves explications fournies en même temps ne semblent pas particulièrement s'inspirer des commentaires officiels[26]. Mais on est en présence d'un total de dix termes qui ne s'explique pas. Par conséquent, l'influence des textes canoniques ne peut être ici écartée. En ce qui concerne l'énoncé des treize augustes horreurs, les choses sont différentes. On observe que dix termes se retrouvent dans la liste officielle. Cependant, *hatavikkhittakaṃ* n'a pas la même place et le premier aspect, "crevé", ainsi que le douzième, "de la terre", et le treizième, "de l'espace", sont distincts. Pourquoi ces treize termes? N'y a-t-il pas là altération de la liste canonique à la suite, par exemple, d'une confusion avec celle des treize *dhutaṅg*? Il est d'usage, en effet, de résoudre pareils désaccords par un haussement d'épaule, en alléguant l'ineptie du clergé local ancien. Mais on aurait tort de conclure trop vite.

On sait que, contrairement au canon qui expose la liste des dix liens d'existences *(saṃyojana)*[27], la tradition non-réformée enseigne une liste de treize dispositions mauvaises *(pāpadhamm)*[28]. Or le rejet de ces treize facteurs d'existence est le fruit du Paṅsukūl[29]. Les textes sont

24. Sur ces formules, cf. RBK.I, pp. 22 et 124.

25. *Dhammasaṅgaṇi*, II, V; *Visuddhimagga*, VI. Pour d'autres détails, voir E. LAMOTTE, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna*, III, Louvain 1970, pp. 1311, 1312.

26. Cf. *Visuddhimagga*, VI.

27. *Aṅguttaranikāya*, IV.67; *Dīghanikāya*, 33; *Vibhaṅga*, XVII; etc.

28. Cf. RBK.I, p. 96.

29. *Ibidem*, pp.96 à 98, p. 134.

formels: le Paṅsukūl mène à la destruction des attaches dont les quatre groupes correspondent aux quatre absorptions et aux quatre Fruits supramondains[30]. La liste des treize *asubh* se conforme donc à la liste des treize dispositions mauvaises. Ce n'est pas tout. Ce Paṅsukūl, cette méditation du religieux sur les aspects de l'horrible souffrance (C-IV.14) qui commandent aux treize rejets, passe essentiellement par une pneumatique respiratoire. Le Yogavācar doit maîtriser son souffle en un point de concentration qu'il déplace du nez au nombril, du nez au cœur, du nez à la poitrine, du nez au cou[31]. Ce trajet intérieur varie suivant les textes[32], mais la technique reste la même: elle est celle du souffle en rétention, autrement dit, de la "respiration embryonnaire" qui met l'adepte dans une situation semblable à celle de l'embryon dans la matrice[33].

Lorsqu'il procède à un Paṅsukūl, le *bhikkhu* postule par conséquent la condition du fœtus et s'engage sur le chemin de l'impermanence (C-V.6). L'*ācāry* doit lui enseigner que ce chemin est celui de la naissance en même temps que celui de la mort. Lorsque l'être est expulsé par la Porte d'or, explique-t-il, il tient la bannière de l'Abhidhamm (C-V.6): la bannière de l'Abhidhamm est le cordon ombilical[34]. Sa tête supporte le mont (C-V.6): le mont est le tronc maternel sous lequel l'enfant se trouve, car le mont Meru symbolise la mère[35]. Sa tête supporte la terre (C-V.6): la terre est le bol alimentaire maternel qui porte sur la tête de l'embryon[36]; c'est aussi, dans le rituel de la naissance, la corbeille de *srau banlai* placée à la tête du nouveau-né et qui représente les aliments frais de la mère[37]. La chique de curcuma *(banlai)* que la "mère extérieure" (par rapport au monde utérin, c'est-à-dire par opposition à la "mère intérieure") crache tous les jours sur le

30. Cf. RBK.I, p. 134.
31. *Ibidem*, p. 96, 97.
32. Cf. RBK.II, trad. de TL 235, p. 247 *sq*.
33. *Ibidem*, p. 253 *sq*.; il s'agit en fait non de respiration proprement dite qui n'existe manifestement pas chez l'embryon mais de circulation de souffles provenant de la mère et circulant dans le corps de l'embryon, comme le souffle est censé circuler dans le corps du yogin qui pratique la rétention de l'air inhalé. Cf. J. FILLIOZAT, "Taoïsme et yoga", *J.A.* 1969, p. 51.
34. Les explications données ici sont celles que j'ai obtenues auprès des *yogi* du Cambodge questionnés sur ces différents points du texte.
35. Cf. sur ce point, par exemple, F. BIZOT, "Notes sur les *yantra* bouddhiques d'Indochine", *in*: *Mélanges R. A. STEIN*, "Tantric and Taoist Studies", Mélanges chinois et bouddhiques, Louvain 1981 (sous presse).
36. Cf. RBK. I, p. 92.
37. *Ibidem*, p. 92.

crâne du bébé[38] (Photo 45) n'a pas d'autre signification: elle symbolise la continuation extra-utérine de la genèse de l'être. A la mort, sur le chemin du retour, continue l'*ācāry*, l'être tient la bannière des âmes (C-V.7): le défunt doit avoir cette bannière avec lui pour l'offrir au stūpa Cūḷāmaṇi (*supra*, p. 18). Sa tête supporte le mont (C-V.7): le mont est le mont de sable placé à la tête du mourant (Photo 46) qui symbolise le stūpa Cūḷāmaṇi. Sa tête supporte la terre (C-V.7): la terre est la corbeille de *srau banlai* qui suit le cercueil dans le cortège funèbre et qui figure là aussi le bol alimentaire maternel[39] concernant la nouvelle naissance du défunt.

Instruit de cette manière par l'*ācāry*, le *bhikkhu* prend conscience de la mort en tant que lien à l'existence. Il s'engage sur le chemin de l'impermanence (C-V.6) au bout duquel son propre cadavre est recroquevillé[40] (C-V.3): l'Asubh Kammaṭṭhān (C-II.2), c'est-à-dire, "l'horreur qui est base d'action". Mais en même temps, à cause des évocations de l'horrible et des pratiques respiratoires, il sait que c'est vers une renaissance qu'il chemine: il tourne trois fois autour de la forêt profonde, le ventre maternel (C-V.9, 10), et encourt l'épreuve du labyrinthe (*supra*, p. 31). Ayant pénétré dans la châsse, il trace le *bindu* initial à sa propre création (*supra*, p. 31) et devient un embryon en formation: il incorpore un nouveau foie et une nouvelle vésicule biliaire en prenant la sébile (C-V.12); un nouvel estomac en prenant la musette (C-V.13): un nouveau composé psychique en prenant les baguettes d'encens (C-V.14): un nouveau cœur en prenant les fleurs de lotus (C-V.14); une nouvelle chair et de nouveaux os en prenant le riz éclaté (C-V.15). Les cinq panneaux de la nouvelle robe sont ses agrégats rénovés et les ceintures, ses vaisseaux (C-V.17, 18). Au terme de ce travail, il est au pied de l'arbre Ūlokbhoktar (C-V.4), le figuier cosmique qui pousse au milieu du pays des Jambosiers. Enfin, à la suite de cette régénération somatique, il se retourne pour sortir et quitter le ventre maternel.

38. Les mères indiennes enduisent seulement la tête du bébé avec de la poudre de curcuma diluée servant de talc.

39. E. PORÉE-MASPERO, *Cérémonies privées...*, p. 75, ne donne pas la signification de la corbeille de paddy mais elle signale ce double usage qui en est fait dans le rituel de naissance et de la mort.

40. Le recroquevillement du cadavre correspond d'ailleurs à une mise en posture d'embryon. Dans la cure de rajeunissement prescrite dans l'Āyurveda indien, la posture fœtale, à l'intérieur d'une salle obscure comme la matrice, est celle qui est ordonnée au vieillard faisant la cure. Cf. A. ROSU, "Considérations sur une technique āyurvedique", *I.I.J.* XVII 1975, 1-2, p. 13 *sq*.

LE DON DE SOI-MÊME

Les Khmers disaient "dépouiller", "écorcher" quelqu'un, c'est-à-dire lui "ôter la peau", *pak spèk*, pour désigner le Paṅsukūl. On a rencontré l'expression à plusieurs reprises dans les passages traduits plus haut (A-IV.1, 2; A-V.1; B-III.1). En C-V.16, d'autre part, suivant le second sens qu'on peut donner à *rūp* dans la phrase, c'est-à-dire si l'on rapporte ce mot au postulant considéré non plus comme un fœtus mais comme un cadavre, il faut lire: "Le maître compare la robe et le manteau à la peau qui enveloppe la forme [corporelle]". La pièce de tissu que l'*ācāry* fixe à une hampe pour représenter la bannière des âmes et qui fait l'objet du Chāk au moment du *prè rūp* était aussi comparée à une peau[41]. En Thaïlande, c'est l'expression *lak grāP* qui est employée pour parler du *pănsukūl Pĕn*, c'est-à-dire du Paṅsukūl sur un vivant, et l'expression signifie, comme au Cambodge, "ôter la peau". Comment expliquer que cette pratique religieuse ait pu engendrer l'idée d'un dépouillement rituel? La commission chargée en 1915 de la préparation du Dictionnaire de la langue cambodgienne a enregistré l'expression dans ses fiches et apporte en partie une réponse à cette question:

"*pak spèk* – nom donné à une cérémonie qui consiste à inviter un religieux à prendre une pièce de tissu recouvrant le corps d'une personne prosternée. Le vénérable prononce des formules en même temps qu'il tire progressivement sur le tissu, de façon à avoir complètement découvert le corps du fidèle à la fin des prières. On appelle cette cérémonie *pak spèk* ou *chāk pak spèk* selon une coutume transmise de génération en génération qui fait croire que l'on met fin de cette manière au malheur, à l'infortune, etc. Cette cérémonie est une tradition en usage. Ce n'est pas une coutume de la religion du Bouddha. Aujourd'hui, il reste quelques personnes à y croire, mais elles ne sont pas nombreuses"[42].

Le *pak spèk* est donc un rite destiné à faire cesser une période funeste, autrement dit, à régénérer l'individu sur des bases nouvelles. Mais le Dictionnaire de Chuon Nath que l'on vient de citer reste vague. Il dit seulement qu'il s'agit d'une coutume ancienne. Il ignore délibérément la relation *pak spèk*/Paṅsukūl. En somme, il donne des indications concernant un rite appartenant probablement au vieux fonds du bouddhisme non-réformé d'Indochine occidentale et, en même temps, il en

41. TL452/ghè-A: "*e saṃbud daṅ braḥ liṅ oy raṃmbiṅ oy sgāl jā mandal gī spek niṅ ch-œṅ*".

42. *Vacanānukram khmèr, op. cit.*, I, p. 523.

obscurcit le sens et la valeur en lui ôtant toute implication bouddhique: le *pak spèk* ou *chāk pak spèk* ne serait pas bouddhiste. En fait, cette négation n'atteste rien d'autre que le souci d'un haut dignitaire religieux (futur supérieur de l'ordre mahānikāy réformé) de légitimer l'autorité theravādin en rejetant sur un foyer primitif étranger au bouddhisme les pratiques ne relevant pas du canon officiel[43]. Au terme de cette analyse, nous allons voir que le contenu du Paṅsukūl n'est pas seulement une résurrection rituelle. Le Paṅsukūl entraîne aussi l'idée de la mise à mort du postulant par dépouillement du corps.

Mais alors: don ou abandon de soi-même? La question se pose parce qu'on peut croire que le postulant abandonne seulement sa peau comme un vêtement pour le *bhikkhu*. Il est vrai qu'en un sens, pas de *paṅsukūl*, pas de régénération; et la peau du corps peut être vue comme le prix payé. Mais en rester là, c'est se limiter à la superficie du rite et sous-estimer sa portée. L'Ajjhattikadān aboutit bien entendu à la renaissance du sujet. Toutefois, celle-ci survient non pas après une simple mort rituelle, mais proprement à la suite d'un sacrifice volontaire au cours duquel peau et entrailles (l'*ajjhattikadān*) sont offertes à un *bhikkhu*. Le don n'a plus valeur de vêtement et d'équipement mais représente ce qui est nécessaire au *bhikkhu* pour que lui renaisse.

On sait que les *Jātaka* rapportent plusieurs exemples de l'offrande consentie par le Bodhisattva pour illustrer la *dānapāramitā*, la première des dix perfections, "l'extrême de don", le don de la vie[44]. Par cette

43. Sur la réforme du clergé au Cambodge, cf. RBK. I, pp. 4,8, *sq*.

44. Cf. *The Jātaka*, trad. E. B. COWELL, London 1895: le Bodhisattva est un singe et donne sa vie à un chasseur pour sauver celle de sa vieille mère (nº 222); le B. est un lapin et donne son propre corps pour nourrir un brāhmane (nº 316); le B. est un roi et donne ses yeux à un brāhmane aveugle (nº 499). Cf. également, M. MUSAEUS HIGGINS, *Jātakamālā*, Colombo 1914: le B. est un singe et s'apprête à sacrifier sa vie pour son roi (p. 34-45); le B. est un singe et décide de donner sa vie pour sauver ses sujets (p. 49-55); le B. est un éléphant blanc et donne son corps pour nourrir ses sept cents invités (p. 55-61); le B. est un marchand et préfère se jeter dans les flammes que crée Māra plutôt que de ne pas faire l'aumône à un moine (p. 61-65); le B. est un brāhmane et donne son corps à une tigresse affamée sur le point de dévorer ses petits (p. 65-70); le B. est un roi et préfère perdre la vie plutôt que d'écraser un nid d'aigles (p. 99-102); le B. offre sa vie pour sauver l'âme d'un géant anthropophage (p. 121-124); le B. donne son sang et sa chair pour satisfaire l'appétit de cinq yakkhas affamés (p. 145-154). Je n'ai pas pu consulter l'édition de H. KERN du *Jātakamālā* (Harvard Oriental Series, Vol. I, Leiden 1891; trad. SPEYER, London 1895). NUR YALMAN, *op cit.*, p. 160, rapporte une légende de Ceylan selon laquelle le Bouddha aurait découpé un morceau de son propre corps pour le donner à une personne affamée. Cf. également la *Mahāprajñāpāramitāśastra* (E. LAMOTTE, *Le traité de la grande vertu de sagesse, op. cit.*): le B. offre à ses ennemis son corps, sa chair, sa tête, ses yeux, sa moelle et son cerveau (I, p.

résolution des Bodhisattva d'aider les créatures dans leur lutte contre la douleur et leur quête d'évasion du cycle sans fin, le roi de Sivi s'exclame, en effet, que de toutes les offrandes "extérieures" il n'en est aucune qu'il n'ait déjà faite et que seul le don de quelque chose non-extérieur à lui pourra apaiser sa soif de générosité[45]. Ce don est un *ajjhattikadān*, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, un don "intérieur", "personnel" *(ajjhattika)*. L'allégorie de la jonque (C-II.2) illustre cette intériorité: la jonque est le corps du postulant qui véhicule l'Ajjhattikadān et la cargaison se compose des organes et des viscères. *Ajjhattika* est la forme pāli de *ādhyātmika* "relatif à soi-même *(ātman)*", et il s'agit bien du don de soi-même, dans le sens fort de l'image, ce "dépècement", cet "écorchement" impliquant le don suprême.

On a vu dans l'introduction que le mot *paṅsukūl* pouvait désigner de la "chair de rebut" (*supra*, p. 5). J'ai cité ensuite A. Leclère (*supra*, p. 14) à propos de la volonté exprimée par certains dévots d'être offert en pâture aux oiseaux ou abandonné en forêt aux carnassiers immédiatement après leur décès. Au Siam, avant la crémation, les meilleurs morceaux du défunt étaient offerts aux vautours et aux chiens de pagode sur des plateaux d'or et d'argent. Q. Wales souligne à ce propos la signification bouddhique du don considéré comme un acte de grand mérite[46]. Ce procédé d'exposition du corps en pâture aux animaux a été maintes fois mentionné, notamment par les chinois au début du VI^{e} s. à propos des habitants du Fou Nan[47]. Il est donc très ancien en Indochine et correspond aux coutumes d'abandon du cadavre des populations aborigènes non-bouddhistes. Néanmoins Cheou Ta-kouan qui en a été le témoin à la fin du XII^{e} s. lui donne déjà une forte implication

143; II, p. 979; III, p. 1712); le B. donne son corps à une tigresse qui s'apprête à dévorer ses petits (I, p. 143 n.); le B. donne son corps pour le rachat d'un pigeon (I, p. 255; III, p. 1713); le B. se décapite lui-même pour offrir sa tête à un brāhmane qui la lui demande (I, p. 144 n.); le B. offre ses yeux (I, p. 144 n.); le B écrit un texte de la bonne loi avec un de ses os brisé comme calame, sa moelle – ou son sang – comme encre, sa peau comme papier (I, p. 144 n.; II, p. 975); le B. brise un de ses os pour en extraire la moelle et en enduire un malade (I, p. 145 n.); le B. est un cerf et s'offre pour sauver la vie d'une biche enceinte (II, pp. 972-974); le B. est un cerf et fait de son corps un pond franchissant une rivière pour permettre aux animaux habitant une forêt en feu de s'enfuir (III, p. 1651); le B. est un lion et arrache de ses flancs sa propre chair pour obtenir la libération de deux petits singes saisis par un vautour (V, p. 2298); le B. se fait poisson rouge pour nourrir de sa chair et sauver toute une population atteinte de la maladie jaune (V, pp. 2298-2300).

45. *The Jātaka, op. cit.*, IV, p. 251.

46. Q. WALES, *op. cit.*, p. 160.

47. P. PELLIOT, "Le Fou-nan", *BEFEO*. 1903, p. 270 *(Histoire des Leang)* et p. 279 *(T'ai p'ing yu lan)*.

religieuse, voire bouddhique, puisqu'il fait remarquer que la famille restait pour observer si le cadavre était entièrement ou partiellement dévoré, afin d'en déduire l'importance des mérites acquis par le défunt[48]. En tout cas, le fait que, par la suite, un corps comme celui du roi Ang Duong ait été ainsi disséqué et découpé en lanières témoigne du profond enracinement de la coutume dans les croyances ainsi que de l'estime et du respect qu'inspirait une telle offrande de la chair. On ne possède, hélas, aucun détail sur les rites funèbres exécutés en pareil cas, mais on en sait maintenant assez pour comprendre qu'en cela, la pensée du mourant était d'accomplir un Ajjhattikadān, à l'image du Bodhisattva qui, au cours des existences, a maintes fois fait don de lui-même pour sauver des êtres de la faim. L'écorchement rituel du défunt était donc associé à celui du corps d'un futur Bouddha et c'est dans la perspective de ce don absolu que les textes vantent les mérites incomparables attachés au Paṅsukūl (A-VI.8; B-I. 2 à 8; C-III.2). Car ce n'est plus l'instinct vorace des créatures que satisfait, dans son élan oblatif, le postulant au Paṅsukūl, mais l'aspiration non moins inextinguible d'un *bhikkhu* à la libération des treize facteurs d'existence.

En ce lieu central, au pied du figuier originel (C-V.4) dont les attributs, ne l'oublions pas, sont précisément les dix *pāramitā* qui mènent "jusqu'à l'autre bord"[49], le corps du postulant est démembré selon son vœu. Le *bhikkhu* s'approprie l'offrande: le foie et la vésicule biliaire (C-V.12), l'estomac (C-V.13), le composé psychique (C-V.14), le cœur (C-V.14), la chair et les os (C-V.15), les cinq agrégats (C-V.17), les vaisseaux (C-V.18). Puis il dit: "je prends cette pièce de *paṅsukūl* sachant qu'elle a été abandonnée par quelqu'un qui a aussi fait don de son corps et de sa vie" (C-VI.25), et il arrache la peau.

paṅsukūl=linceul=matrice=peau

48. P. PELLIOT, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kouan*, Œuvres posthumes, Paris 1951, p. 24. Cf. également, E. AYMONIER, *Le Cambodge*, tome III, Paris 1904, p. 631.

49. Cf. RBK. I, p. 119. Sur la jonque qui mène jusqu'à l'autre bord, cf. *ibidem*, p. 121. Voir également *supra*, p. 24, les instruments mis à la disposition du candidat pour traverser le grand océan, c'est-à-dire pour aller jusqu'à l'autre bord.

CONCLUSION

Le rite du Paṅsukūl dans le clergé officiel diffère donc des anciennes coutumes mahānikāy, malgré l'usage de stances en pāli réglées par une liturgie commune. Vécu dans la dévotion theravādin, il est un acte de piété et repose sur la croyance en des avantages spéciaux attachés au don de vêtements de rebut et à ces vêtements eux-mêmes. Cette croyance n'a pas de sources explicites dans le canon pāli mais fait l'objet des littératures édifiantes officielles (traductions de *sutta*, sermons, *Jātaka, Anisaṅs*, etc.). En revanche, dans le tradition non-réformée, le Paṅsukūl n'est pas cet acte de ferveur. Il est une opération rituelle qui conduit le postulant et le *bhikkhu* à une renaissance initiatique vécue dans une perspective indiscutablement bouddhiste mais dont la source dépasse le canon pāli. Cette source non-canonique fait du *paṅsukūlika*, non seulement celui qui se vêt de *paṅsukūl*, mais aussi celui qui pratique le Paṅsukūl (en khmer, comme en thaī, le pāli *paṅsukūla* n'a pas seulement le sens de chiffon de rebut, mais désigne un rite et une méditation particulière qui met en relation le Vipassanākammaṭṭhān avec les rites des funérailles).

En résumé, le postulant est introduit par l'*ācāry* dans le pavillon crématoire (la châsse). Il est enseveli dans le linceul (le tissu blanc ou le vêtement). Il est disséqué et démembré; sa dépouille et ses entrailles (le vêtement et les offrandes) gisent à ses côtés. Or, ainsi démuni des attributs corporels, il est comme un être nouvellement conçu, recroquevillé dans l'amnios (le tissu blanc ou le vêtement) à l'intérieur du ventre maternel (la châsse au milieu de l'emplacement). Puis la mère expulse l'enfant de l'enveloppe fœtale (le *bhikkhu* retire le tissu blanc ou le vêtement) et c'est la renaissance. De son côté, le *bhikkhu* aperçoit la dépouille de celui qui s'est sacrifié pour lui (le postulant qui fait don de soi-même). Il procède alors à son propre démembrement en s'identifiant au cadavre dépecé (le vêtement et les offrandes figurant la peau et les organes). Ainsi meurt-il et, devenu à son tour un corps psychique, il s'engage sur le parcours sinueux des transmigrations (le labyrinthe), en quête d'une nouvelle matrice (la châsse au milieu de l'emplacement). Sur la base de ce qui est donc sa propre dépouille abandonnée, il se concentre sur les évocations de l'horrible associées aux modes respiratoires de l'embryon qui commandent aux rejets des liens d'existence. Il incorpore enfin de droit les organes nouveaux du corps sacrifié à dessein

pour son salut et, ainsi arrivé au terme de sa gestation, il évacue le ventre maternel (la châsse et l'emplacement).

Le Pansukūl se présente donc sous la forme d'une double initiation:

LE POSTULANT *"don de soi-même"*	LE BHIKKHU *"rejet des attaches"*
MORT	
Ensevelissement dans le linceul (le vêtement) et dépècement (le vêtement et les offrandes).	Identification avec le cadavre dépecé (le mort, le vêtement et les offrandes).
RÉGRESSION UTÉRINE	
Position repliée dans l'amnios (le vêtement) à l'intérieur du ventre maternel (l'emplacement).	Circumambulation et pénétration dans le ventre maternel (l'emplacement), respiration embryonnaire (évocation des aspects de l'horrible).
RÉGÉNÉRATION	
Incorporation des nouveaux organes (le vêtement et les offrandes).	Incorporation de la peau et des organes du postulant (l'Ajjhattikadān).
RENAISSANCE	
Évacuation par la matrice (le vêtement).	Évacuation du ventre maternel (l'emplacement).

Le Pansukūl: un rite funéraire

Il est difficile de rattacher à une tradition connue le rituel funèbre entrevu dans les pages précédentes. Il remonterait, d'après les Cambodgiens, à un archétype qui aurait été aussi celui des funérailles du

Bouddha. Les textes khmers[1] relatent cet événement avec des précisions différentes de celles qu'ont données les hagiographes anciens[2]. Un chef Malla de Kusinārā offrit le cercueil ainsi que le linceul en soie de cinq cents plis *(phnat')* trempé dans de l'huile parfumée[3]. L'auguste dépouille fut ointe par les dieux avec de l'eau provenant du lac Anotatta[4]. Indra fournit les quatre montants taillés dans du cœur de bois d'aigle (*Aquilaria crassa* Pierre) venant du séjour des Trente-trois[5]. Bandhula-Mallikā apporta la parure, un autre chef Malla fit construire le Men et le brāhmane Doṇa[6] fut choisi pour être *l'ācāry yogi*[7]. Toutefois, il n'est fait mention d'aucun Paṅsukūl sur le corps du Bouddha.

Q. Wales n'a pas pas hésité à affirmer qu'en ce qui concerne le Siam, le Paṅsukūl funéraire a été introduit de Ceylan[8]. Cette coutume n'est effectivement pas inconnue dans l'île (*supra*, p. 6), et, par opposition au rite mahānikāy, nous avons été amenés, nous aussi, à voir dans le Paṅsukūl officiel une pratique relevant de l'orthodoxie cingalaise. De son côté, le clergé officiel revendique à bon droit la légitimité de la tradition theravādin, puisque les formules prononcées, à commencer par les stances "*aniccā*" et "*aciraṃ*" (*supra*, p. 33 n. 84 et 85), sont extraites des textes canoniques, et que, d'autre part, il rejette sans nuance l'ensemble des conceptions attachées au Paṅsukūl par les Mahānikāy. Pour bien marquer la différence, en effet, il impose l'usage du *bhūsāyoṅ*, et la pièce de vêtement est remise au religieux pliée, comme une simple offrande de la part du mort, à la fin de la cérémonie.

On a vu que le *bhūsāyoṅ* est cette bande de cotonnade en contact avec le cadavre et dépliée sur les mains des religieux pendant qu'ils récitent les formules du Paṅsukūl (*supra*, p. 10). Le même rôle peut être également tenu par une extrémité du cordon servant à nouer le linceul. C'est dans les rites du palais et les cérémonies officielles qu'on remarque surtout l'importance attribuée au *bhūsāyoṅ* en tant qu'élément des

1. A. LECLÈRE, *La crémation...*, p. 3 à 7, donne des extraits de textes relatifs aux funérailles du Bouddha, mais ceux-ci contiennent peu de détails sur le rituel proprement dit.

2. A. BAREAU, *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*, II, PEFEO, Paris 1971.

3. TL133-I/kuo-B.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*.

6. Sur le "brāhmane au boisseau", cf. A. BAREAU, *op. cit.*, p. 289.

7. TL133-I/koe-A.

8. Q. WALES, *op. cit.*, p. 158.

funérailles. Replié entre les prières sur un plateau d'or, flanqué de deux hauts lampadaires et de deux parasols blancs à sept étages, il était placé à Phnom Penh sous la protection d'un gardien spécial, le *devata braḥ bhūsāyoṅ*[9]. On a pu croire que le ou les *bhūsāyoṅ* qui tombent le long du catafalque étaient des ornements, parce que *bhūṣā* signifie en sanskrit, comme en pāli, "ornement, parure". Mais en khmer et en thaï, *bhūsā* désigne simplement une étoffe de vêtement et le mot est employé dans le *rājasabd* pour parler des habits royaux. Le terme *yoṅ* signifie, en khmer comme en thaï, "tirer quelque chose du bas vers le haut par l'intermédiaire d'un fil ou d'une corde". Mais encore, par extension du sens précédent, il veut dire "aider quelqu'un, le sauver de la douleur, de la peur, en le faisant passer d'une situation difficile à une condition meilleure". Ainsi, lorsque le bonze saisit la bande de cotonnade qui sort du dépôt sépulcral, il n'a pas entre les mains autre chose qu'un tissu de vêtement *(bhūsā)* qui lui est destiné, autrement dit un *paṅsukūl*. Le *bhūsāyoṅ* est un pan du linceul. Ensuite, en touchant symboliquement le tissu, il fait plus que de s'approprier un *paṅsukūl*. Il porte secours au défunt, le "tire" *(yoṅ)* par la cotonnade afin de le délivrer de son état pour l'élever à un séjour supérieur. Il en va donc de cette bande de cotonnade comme de la bannière destinée au stūpa Cūḷāmaṇi, qui fait l'objet du Chāk au moment du *prè rūp* (*supra*, pp. 18, 74) et qui sert, le cas échéant, à sauver le fidèle déchu (*supra*, p. 24). On sait justement que le *bhūsāyoṅ* peut remplacer la corde de chaume qui sort du cercueil ou de l'urne et qui est nouée autour de la tête d'un fils du défunt[10]. Or la personne ainsi reliée, généralement accompagnée d'un acolyte ou portée sur les épaules de celui-ci, symbolise le corps psychique (*nāṅ* Cittakumāra Cittakumārī) en quête d'une nouvelle matrice où s'établir (le pavillon crématoire). Mais c'est au *lok abhidhamm*, le religieux placé sur un char et qui conduit le deuil, qu'est finalement reliée l'extrêmité du *bhūsāyoṅ*[11]. Comme son nom l'indique, les paroles prononcées par le vénérable pendant le trajet menant au bûcher sont celles d'un épitomé de l'*Abhidhamm*, les mêmes récitées justement par les religieux invités à procéder au Mātikā Paṅsukūl, ou Sattappakarṇ Paṅsukūl, en tenant le

9. A. LECLÈRE, *La crémation*..., pp. 46 et 113.

10. L'existence d'une telle bande de soie reliée à l'urne d'une princesse dans le cortège funèbre est attestée au XVII^{e} s. au Siam par J. STRUYS, éd. anglaise 1684, chap. VIII, cité par Q. WALES, *op. cit.*, p. 155.

11. Q. WALES, *op. cit.*, p. 150, constate, en ce qui concerne les cérémonies solennelles, que cette coutume de relier l'urne d'abord à un prince accompagné d'un autre, puis ensuite au patriarche religieux en tête du cortège, a été respectée pour la dernière fois aux funérailles de Rāma VI.

bhūsāyoṅ à la main (*supra*, p. 32). Le *bhūsāyoṅ* apparaît donc en tout état de cause comme l'instrument essentiel qui sert à mener le défunt à la renaissance.

G. Martini reprend dans son article l'idée d'un "contact mystique" établit par le *bhūsāyoṅ* entre les religieux en prière et le mort. A. Leclère notait déjà que: "cette longue pièce d'étoffe joue le même rôle que le *péât-séma*, le cordon de coton le long duquel, comme un fluide merveilleux, passent les propriétés qui naissent de la prière des religieux"[12]. Mais il faut rendre hommage à son intuition, car, en dépit de la pauvreté des informations sur ces questions, elle va plus loin qu'aucun auteur avant elle et s'interroge sur la possibilité que "des croyances particulières, portant le reflet de théories indiennes très anciennes et qui mettent en jeu des spéculations sur les rapports entre le Verbe, l'Homme et l'Univers se soient fixées sur l'*Abhidhamma*. Elles expliqueraient le choix de ce texte et l'importance qui lui est donnée lors des cérémonies funéraires"[13]. En fait, il ne s'agit pas de spéculation en relation avec le Verbe, et l'auteur voit plus juste en se reportant au *Saddavimala* qui est un texte mahānikāy du Laos dont L. Finot fait un exposé cynique mais détaillé[14]. Ce traité met en correspondance les sept livres de l'*Abhidhamm* avec notamment la formation de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps, de l'esprit et de la respiration. Mais L. Finot qui n'a reconnu dans ce texte qu'une amplification fantaisiste de données où n'auraient primitivement figuré que des thèmes concernant la morale, la physique, l'anatomie, la physiologie, l'embryologie et la grammaire, n'a pas vu qu'il s'agissait là des agents de la gestation encourue par le candidat à la renaissance. En réalité, dans ce traité en laotien, comme dans ceux du même type en langue khmère, il est expliqué que ce sont les sept livres de l'*Abhidhamm* qui font apparaître dans le ventre maternel les lettres SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA, lesquelles président tour à tour, de sept en sept jours, aux sept stades initiaux du développement du "figuier à cinq branches"[15]. Voilà donc pourquoi ce sont les stances de l'*Abhidhamm* qui sont dites près des morts et à l'exclusion de toute autre occasion[16]. On sait en outre qu'elles sont nommées Mātikā,

12. A. LECLÈRE, *La crémation...*, p. 46.

13. G. MARTINI, *op. cit.*, pp. 65-66.

14. L. FINOT, "Recherches sur la littéraire laotienne", *BEFEO*, XVII, 5, Hanoi 1917, pp. 76-83.

15. *Ibidem*, p. 79; cf. également RBK.I, p.87.

16. Dans la région de Sawannakhet, C. ARCHAIMBAULT a recueilli les renseignements suivants. Pendant la veillée mortuaire, on place près des bonzes un plateau contenant du riz noir, du riz rouge, du riz éclaté, des fleurs et des gâteaux, sur lequel on

c'est-à-dire proprement "mères", et cette désignation est à la base de ce que l'on vient de dire: elles sont "ce qui appartient à la mère" *(mātika)*. En prononçant un sommaire des sept livres de l'*Abhidhamm*, les religieux transmettent ainsi au défunt, grâce au *bhūsāyoṅ* (c'est-à-dire au linceul, linceul = matrice), les forces vivificatrices maternelles qui vont produire sa formation embryonnaire. On voit que tout se tient; le schème n'est pas simple, mais il est précis et bien construit.

En résumé, le Paṅsukūl à l'aide du *bhūsāyoṅ* a trois fonctions. Premièrement, il est un Chāk symbolique avec les avantages que le rite comporte pour le défunt et pour le *bhikkhu*. Simplement échange-t-on par la suite cette bande de tissu, ou ce fil, avec un vêtement, lequel n'aura plus a être mis en contact avec le mort puisque le *bhūsāyoṅ* l'était déjà. Il est même possible que le *bhūsāyoṅ* devenant dès lors la propriété du *bhikkhu* officiant ait été symboliquement racheté par une pièce de monnaie, selon un procédé courant. A. Leclère rapporte que "la compagnie des *alakh* employés aux écritures et au trésor, sont *(sic)* chargés de remettre: 20 cents à chacun des 100 religieux qui viennent journellement dire les prières des morts et célébrer le *sadappâkan*"[17]. Deuxièmement, il est un acte de sauvetage du défunt que les religieux font sortir de la condition transmigrante. Troisièmement, il est un rite de renaissance en tant que facteur de transmission des agents du développement intra-utérin.

Ces considérations sur les valeurs originelles de l'usage du *bhūsāyoṅ* enlèvent de la portée aux différences constatées aujourd'hui entre les rites des deux écoles et développées dans le premier chapitre. Il est certain que dans les cérémonies officielles, qui furent naturellement les premières touchées par la réforme des cultes, cet usage pouvait d'abord correspondre à une nécessité pratique répondant au faste et à l'importance généralement donnés aux crémations par la haute société. Comment, en effet, procéder directement au Chāk du linceul lorsque, par exemple, comme ce fut le cas aux obsèques du roi Norodom, ce sont trois cents religieux qui font en même temps le Paṅsukūl et qu'en outre, juchée sur un catafalque à neuf étages d'une hauteur de 5m40, la

---

dépose le texte de l'*Abhidhamm* ou "*yat muk*". Cette offrande est faite à tous les *devatā* gardiens car la récitation de l'*Abhidhamm* est particulièrement dangereuse. Ce texte doit être lu et non récité par cœur, de crainte que les organes des récitants se désagrègent. Ce qui explique qu'on ne peut lire l'*Abhidhamm* devant une personne simplement endormie: ses âmes (khouan+viññan) "abandonneraient le corps telle une guenille".

17. A. LECLÈRE, *La crémation*..., p. 42.

dépouille mortelle est inaccessible[18]? Le *bhūsāyoṅ* fut donc peut-être conservé à cause de cela et sa signification occultée tant bien que mal pour adapter le rite aux idées officielles. On peut penser, en effet, que c'est la censure encourue par les croyances mahānikāy qui a progressivement jeté la confusion pour ensuite séparer arbitrairement les pratiques; car, en conservant et en imposant aujourd'hui l'emploi du *bhūsāyoṅ* dans les cérémonies pour remplacer la tradition proscrite où le religieux opère directement avec l'idée de provoquer la renaissance du mort, les maîtres du clergé réformé propagent à leur insu d'autres valeurs herméneutiques de la même tradition et prouvent ainsi l'antériorité des pratiques mahānikāy vis-à-vis des croyances officielles. Il est bien évident que dans le cas contraire le rite aurait simplement consisté à distribuer les tissus de *paṅsukūl* au nom du défunt, sans être embarrassé d'un *bhūsāyoṅ* qui ne s'expliquait pas.

Dans ces conditions, si, comme le pense Q. Wales, le Paṅsukūl a été introduit de Ceylan, cela emporte la révision des opinions habituellement exprimées sur la foi theravādin, sous peine de rendre inexplicable l'existence dans l'île d'un rite incompatible avec l'orthodoxie cingalaise. Car on le voit bien, ce qu'il faut maintenant opposer au canon pāli, ce n'est plus seulement le Chāk Mahāpaṅsukūl, mais le Paṅsukūl intégralement, le rite dans sa totalité.

Le Paṅsukūl: une hérésie cingalaise?

Buddhaghosa classe en trois catégories les religieux faisant usage de *paṅsukūl* (*supra*, pp. 5, 6). Il est toutefois difficile d'y ranger le *bhikkhu* mahānikāy. A quoi correspondraient pour lui les "stricts", c'est-à-dire "ceux qui se procurent eux-mêmes leurs chiffons"? Strict ne l'est-il pas, lorsqu'il opère sur un corps abandonné? Tomberait-il, pour autant, dans la catégorie des "modérés", c'est-à-dire parmi "ceux qui prennent les chiffons abandonnés à leur intention", en procédant au Chāk sur une personne vivante? Ce n'est guère que lorsqu'il reçoit une pièce de vêtement (*supra*, pp. 12, 13) en prononçant la stance "*aniccā*" – encore ceci est-il le fait du clergé officiel – qu'il correspond peut-être à ceux que Buddhaghosa nomme les "relâchés", c'est-à-dire "qui acceptent les chiffons déposés à leurs pieds". Le fait, d'autre part, qu'on n'invite pas le religieux de son choix à procéder au Chāk d'un Ajjhattikadān Mahāpaṅsukūl, mais qu'on doit recourir à un tirage au sort (C-II, 3),

18. *Ibidem*, p. 105.

peut-il être interprété comme un indice, une référence aux classifications de Buddhaghosa? Cet usage d'une loterie n'a pas pour but de répartir les chances de s'approprier une offrande parmi les moines susceptibles d'être désignés. En faisant son invitation par le jeu de petits rouleaux de papier à tirer au hasard, le dévot redonne son sens primitif au Paṅsukūl qui est un rite que le *bhikkhu* opère à la suite d'une trouvaille devant être fortuite. Un *paṅsukūl* autrement obtenu n'est pas un vrai *paṅsukūl*. Il peut donc y avoir là, en effet, un renvoi à quelque chose d'original faisant penser qu'au départ le *paṅsukūl* devait effectivement être trouvé par hasard, c'est-à-dire comme par "ceux qui se procurent eux-mêmes leurs chiffons".

Mais en réalité, le grand exégète du canon cingalais fait référence à l'existence de moines se vêtant de *paṅsukūl* sans s'occuper aucunement de la manière dont rituellement ils se les approprient. Pour lui, il est clair qu'il n'y a pas de rites attachés à cet usage. Il est également important de noter que selon la liste qu'il donne des tissus de rebut que le *bhikkhu* peut utiliser, on trouve aussi bien ceux provenant d'un marché, d'un tas d'ordures, des couches d'une femme, etc.[19], alors que le *paṅsukūl* des Mahānikāy est strictement et exclusivement composé de linceuls. En un certain sens, de tels adeptes *paṅsukūlika* sont donc aussi des *sosānikaṅgadhutaṅg*[20].

Ce dernier point ne doit pas être négligé: le double aspect des rites de la mort intervient sur la nature du *paṅsukūl* qui devient à la fois un linceul et une matrice. Or les textes khmers insistent sur la bivalence analogue des pièces de l'habit monacal qui, remarquons-le en passant, donne à la prise de froc une valeur manifeste de rite de passage. Ils exposent en détail la concordance des vêtements du *bhikkhu* avec d'une part les enveloppes du mort et d'autre part celles de l'embryon (*supra*, pp. 69, 70). Dans ces conditions, pour posséder cette double qualité de linceul et de matrice, il faut admettre que le vêtement soit nécessairement cousu dans un *paṅsukūl* provenant d'un mort. Il s'ensuit que les tenants de telles convictions sont tous des *paṅsukūlika*. L'acquisition des états supramondains passe d'ailleurs pour le *bhikkhu* mahānikāy par le Paṅsukūl qui met en relation le rejet des liens d'existence avec les évocations de l'horrible (*supra*, pp. 72, 73).

Une telle spécialisation est troublante qui se fonde sur le Paṅsukūl appliqué comme fondement à toute une communauté. Elle est contraire

19. *Visuddhimagga*, I, II. 1; cf. également, G. MARTINI, *op. cit.*, p. 73.

20. Ceux qui vivent sur le terrain où l'on dépose les cadavres, soit le onzième *dhutaṅg*.

aux sources les plus anciennes qui permettent de penser que les religieux des premiers âges du bouddhisme devaient rester à l'écart des cultes funéraires et s'en tenir à leur propre progression sur la voie de la délivrance[21]. Il vient à l'esprit qu'une telle particularité qui, d'une certaine manière, associe précisément la libération du *bhikkhu* aux rites de la mort, représente peut-être une des hérésies cingalaises, celle soutenue par les moines de la secte des Paṅsukūlikā. Il est intéressant de voir le nom de ces Paṅsukūlikā mêlé dès avant la première recension écrite du canon pāli à une controverse qui allait dominer toute l'histoire religieuse de Ceylan et dont l'effet est encore sensible aujourd'hui en Asie sud-orientale. La question était de savoir si la religion résidait dans la pratique ou dans la science du Dhamma[22] et la divergence surgit entre l'opinion des Paṅsukūlikā qui étaient précisément favorables à l'observance de pratiques rituelles et celui des Dhammakathika qui affirmaient que la science religieuse l'emportait sur la pratique[22]. Le parti de ces derniers finit par l'emporter officiellement et les commentaires cingalais, sur la base desquels le *Tipiṭaka* allait prendre forme par écrit, s'exprimèrent en conséquence. Du VIII^e^ siècle à la fin du XI^e^ siècle, l'existence des Paṅsukūlikā est ensuite régulièrement mentionnée dans les chroniques de Ceylan.[23]. Rien n'a cependant été conservé sur la doctrine de cette école qui aurait été liée à l'Abhayagirivihāra[24] avant de s'en séparer en 877 A.D. et de sombrer deux siècles plus tard dans le silence; mais il est normal de penser que les Paṅsukūlikā axaient tout particulièrement leur foi sur la possession d'un *paṅsukūl*.

Je crois qu'on aurait tort de confondre les Paṅsukūlikā avec de simples observants du premier *dhutaṅg*. Ces treize ascèses, différant légèrement par le nombre et par quelques points selon les écoles, étaient connues de toutes les sectes antiques et peut-être même observées par le Bouddha. Elles font partie du canon pāli et le moine y est soumis sans qu'elles soient à suivre toutes à la fois ni même toutes obligatoires. Adoptées par tous, elles n'ont jamais servi de base à une communauté entière et distincte, ni encore moins constitué une hérésie. Ces pratiques légitimes ne pouvaient donc pas être rejetées par le Mahāvihāra. Maintenant, il serait simpliste de croire que les Paṅsukūlikā étaient

21. A. BAREAU, *op. cit.*, p. 37, et également, "Les récits canoniques des funérailles du Buddha et leurs anomalies: nouvel essai d'interprétation", *B.E.F.E.O.*, LXII, 1975, p. 185.

22. E. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain 1976, p. 403.

23. L. C. WIJESINHA, *The Mahāvaṃsa*, Colombo 1909, II, 48. 4, p. 38 à 61.59, p. 97; également, W. GEIGER, *Cūḷavaṃsa*, Colombo 1953, I, 47.66, p. 108 à 61.59, p. 230.

24. W. GEIGER, *op. cit.*, p. 108.

malgré tout les observants d'un tel *dhutaṅg* canonique mais qu'ils seraient devenus hérétiques seulement parce qu'ils prêchaient la prééminence du rite sur la connaissance. Le bouddhisme n'a jamais été une abstraction et moins encore celui de ces partisans de l'expérience pratique qu'étaient les Paṅsukūlikā. De pareilles convictions sectaires ne pouvaient pas être gratuites et s'exprimer dans le vide. Il faut penser, au contraire, qu'elles imprégnaient les croyances de ces moines et que le nom qu'ils se donnaient, loin d'être un simple dénominatif, désignait en fait, aux yeux de leurs fidèles comme à ceux de leurs détracteurs, le point précis du désaccord avec les autres, désaccord portant sur quelque chose de suffisamment important pour mériter d'être le fondement d'une école à part. Il est donc plutôt probable que les hérétiques Paṅsukūlikā n'étaient pas les adeptes par excellence du premier *dhutaṅg*. Selon toute vraisemblance, ils donnaient une valeur proprement rituelle – inexistante dans le canon – à cette quête fondamentale pour eux de vêtements de rebut et qui devait recouvrir une sotériologie particulière tout aussi incompatible avec les opinions des Theravādin orthodoxes. On n'imagine pas, en effet, que l'objet d'une querelle qui durera plus de mille ans ne touche qu'à une question technique d'appropriation des *paṅsukūl*, sans reposer en même temps sur tout un ensemble conceptuel de valeurs qui engageaient la foi. Les rites et la doctrine exposés dans les textes mahānikāy sur le rejet des liens d'existence par le Paṅsukūl ressemblent indiscutablement à quelque chose de ce genre. N'oublions pas que les différents *dhutaṅg* (skr. *dhūtaguṇa*) peuvent remonter à des pratiques indiennes antérieures à la naissance du Bouddha et avoir véhiculé des croyances devenues par la suite un sujet de controverses chez les bouddhistes. Dans l'Abhidharma sanskrit et les *sūtra* et *śāstra* du Grand Véhicule, ce sont neuf notions d'horreurs qui sont exposées dans les mêmes termes que les listes de l'Abhidhamma pāli ou du *Braḥ guṇ kèv piṭak* (C-IV.2 à 11), excepté celui concernant la notion de "cadavre brûlé". Mais il est intéressant de noter que chez celui qui pratique ces méditations de l'horrible, associées également dans les textes du mahāyāna à une technique de la respiration *(ānāpānasmṛti)*, ces neuf notions d'horreurs ont pour effet de produire aussi un même nombre de rejets et d'amoindrissements des attaches: les sept sortes d'amours, la haine et l'égarement[25].

Bref, tous ces points mériteraient d'être examinés séparément par des études approfondies qu'on ne peut songer à entreprendre dans cette

25. E. LAMOTTE, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, *op. cit.*, pp. 1311 à 1328.

conclusion, ni d'ailleurs, à bien des égards, dans l'état actuel de ce que l'on connaît, même si certains faits significatifs peuvent retenir déjà l'attention. La relation "pavillon crématoire – matrice", par exemple, à la base des conceptions du Paṅsukūl en Indochine, se retrouve à Ceylan dans les croyances qui associent l'image hémisphérique du *stūpa* funéraire avec la voûte d'une matrice symbolique[26]. Le *Mahāvaṃsa*, le *Cūḷavaṃsa*, le *Thūpavaṃsa*, ouvrages pourtant des Theravādin cingalais orthodoxes, contiennent d'autre part des descriptions détaillées et fréquentes de rites qui débordent très largement les prescriptions canoniques et dont certains semblent apparentés à ceux de l'hindouisme sinon du tantrisme. Mais ces aspects particuliers du bouddhisme dans l'île ont été très peu étudiés. On a vu par ailleurs (*supra,* p. 17 note 34), à propos du Paṅsukūl dont le bayart peut être l'objet, qu'au siècle dernier il existait encore dans le saṅgha cingalais une tradition comparable où des dons étaient remis à un bonze de la part du mourant. La description qu'on a de cette cérémonie ne permet pas de savoir avec exactitude si la pièce de tissu, dont le prêtre avait une extrémité en main, recouvrait ou non les offrandes, ni si les prières prononcées par lui comportaient la récitation de la stance *aniccā*... Mais il est tout à fait frappant d'apprendre que ce don d'objets était appelé par les Cingalais eux-mêmes *jīvadānaṃ* "don de la vie"[26*]. L'expression corrobore l'hypothèse de l'existence dans l'île de thèses analogues à celles qu'on trouve en Asie du Sud-Est, à la base des conceptions relatives au don de soi-même. Les recherches sur le Paṅsukūl débouchent donc, en fait, sur une des questions les plus intéressantes que pose aujourd'hui l'étude du bouddhisme de langue pāli, celle de l'existence d'hérésies theravādin et de leur impact en Asie du Sud-Est.

Pour désigner le centre sacré comparé à une matrice dans lequel régresse l'initié au Paṅsukūl, les Mahānikāy emploient une image voilée: l'île précieuse de Laṅkā (C-V.9, 10). On peut suspecter que cette référence révèle, sinon une origine géographique du rite – car il peut s'agir d'une région mythique –, du moins un lieu qui n'est pas forcément associé dans leur esprit à un enseignement opposé au leur. Il existait au Cambodge une technique de méditation spéciale dite du "chemin de Laṅkā", où l'adepte était notamment assimilé à un embryon. On a vu

26. D. SECKEL, "The first symbols of the Buddha", *in*: D. L. SNELLGROVE (ed.), *The image of the Buddha*, UNESCO 1978, p. 33; il est également rapporté dans le glossaire (p. 450) que les Cingalais désignent communément le *stūpa* par l'expression *dāgaba (dhātu-garbha)*.

26* J. F. DICKSON, *op. cit.*, p. 231.

également que ce centre sacré est aussi comparé à une forêt (C-V.9, 10). S'agit-il simplement là d'une évocation poétique pour désigner le pénil maternel, comme les poils du corps sont couramment associés à l'herbe? Le *Dhammatray* donne des précisions intéressantes concernant cette forêt. Sur le point d'accoucher, la mère du Bouddha pénétra dans la forêt Lumbinī pour donner naissance à son fils. Cette forêt de Kapilavatthu était connue sous le nom de "bois des Rāṃṅ"[27]. A la fin de sa vie, lorsque le Bouddha fut sur le point de s'éteindre, il pénétra à son tour dans une forêt de Kusinārā. Or cette forêt, distante en réalité de Lumbinī d'une centaine de kilomètres, avait encore pour nom "bois des Rāṃṅ"[28]. Il n'est évidemment pas fortuit que l'endroit où le Bouddha est né et où il s'est éteint ait été une même forêt. Cet enseignement met

27. *brai suon rāṃṅ* (TL133-I/kuo-A). Les commentateurs thaïs expliquent aujourd'hui que *rāṃṅ* (*rāṅ* en thaï) est le nom adopté pour traduire celui de l'arbre *sāla (Vatica robusta)*, essence à fleur des Indes, et que cette traduction est erronée puisque le *sāla* n'existe pas en Asie sud-orientale (*puddhaprahvăti*, I, Bangkok 2519, 44e éd., p. 15). Il est difficile, en effet, de donner une identification botanique à cet arbre *rāṃṅ* dont il existe plusieurs espèces et dont aucune ne semble avoir été rigoureusement retenue. En fait, ni les textes, ni les *ācāry* ne donnent de précisions à ce sujet. La question de savoir de quel *rāṃṅ* il s'agit ne s'est apparemment pas posée. Aujourd'hui, si on la pose à tout prix, les réponses hésitent entre le *rāṃṅ bhnaṃ* (*Pentacme siamensis* Kurtz), Diptérocarpacée typique des forêts claires, et le *rāṃṅ bhnaṃ* "à fleur", essence qui serait dans ce cas de la famille des Myrtacées l.s. (*Couroupita guianensis* Aubl.) et qui n'existait pas au Cambodge avant son introduction par les Espagnols et les Portugais vers le XVIe siècle (MARIE A. MARTIN, *Introduction à l'ethnobotanique du Cambodge*, Paris 1971, p. 49). Les sources officielles pāli qui mentionnent le *sāla* rapportent effectivement que cet arbre fleurit hors saison, au moment de l'extinction du Bienheureux (A. BAREAU, *op. cit.*, p. 7; *buddhaprahvăti, op. cit.*, III, p. 23). Mais on peut se demander si cette floraison qui n'est pas mentionnée dans les textes khmers et que les Cambodgiens et les Thaïs semblent aujourd'hui associer plutôt aux circonstances de la naissance du Bouddha, est nécessairement liée à *Couroupita guianensis* ou à une autre essence à fleur, dès lors qu'elle est miraculeuse. Du reste, ces mêmes sources officielles ne font pas particulièrement état des arbres qui composaient le parc Lumbinī, contrairement aux textes khmers où il est souligné qu'il s'agissait d'une forêt à *rāṃṅ*. En fait, on est apparemment devant deux traditions différentes entre lesquelles il y a désormais confusion du fait, semble-t-il, qu'on a voulu faire concorder les croyances locales et les données de la littérature officielle. Il est donc probable que le lien établit entre *rāṃṅ* et *sāla* ne soit pas fondé et que, dans la mesure où *rāṃṅ* s'est jamais rapporté à une essence précise, ce que je ne crois pas (*infra*, p. 91), le "bois des Rāṃṅ" soit plutôt une forêt à Diptérocarpacées.

28. TL133-I/kuo-B. En ce qui concerne l'endroit où eut lieu le Parinirvāṇa, une partie des textes pālis, sanskrits et chinois, mentionne l'arbre *sāla* et plus précisément deux *sāla* jumeaux; cf. A. BAREAU, *op. cit.*, p. 7, et pour d'autres détails, A. BAREAU, "Etudes du Bouddhisme", *Annuaire du Collège de France*, 78e année, Paris 1978, pp. 624 *sq.*; cf. encore, *Paṭṭhamasambodhi*, Bangkok 2518, 18e éd., p. 185; *buddhaprahvăti*, *op. cit.*, p. 23; *braḥ Pṭhmsmbodhikthā*, Bangkok 2508, p. 389.

en correspondance la forêt à *rāṃṅ* avec le lieu symbolique où se confondent le début et la fin des existences, et la définition de ce centre paradoxal est celle de la châsse funéraire. Le nom de cet arbre *rāṃṅ* est attesté en vieux khmer[29]. Mais il signifie dans le langage courant "clos", "fermé", avec aussi l'idée de "caché". Il s'applique donc parfaitement à ce qui est hermétique par excellence: la matrice et le mystère qu'elle renferme.

Il est vrai que le Paṅsukūl, en tant que rite funéraire, repose sur une symbolique qui n'est pas conforme à l'enseignement exposé dans les textes du canon cingalais,mais n'y est pas opposée non plus, puisque, de toute façon, les sources theravādin ne se prononcent pas sur ces questions d'application de la religion. Cependant, sur la foi des commentaires officiels, de pareilles spéculations qui font du Paṅsukūl un rite ayant pour but de faire renaître le défunt moyennant une régression et une gestation symbolique, sont inacceptables, d'autant que, par le biais d'une mort rituelle, cette situation du cadavre peut être postulée par le fidèle qui opère ainsi un "don de soi-même" dans la pure tradition de libéralité des Boddhisattva.

Le Paṅsukūl: un sacrifice initiatique

Les funérailles sont en Inde l'objet de rites divers, souvent longs et compliqués et en certains points elles évoquent le cérémonial des pays bouddhistes de la péninsule indochinoise. Les rites sont à célébrer à intervalle régulier après le décès et annuellement, et le nombre des brahmanes invités, à qui l'on offre nourriture, présents et aussi pièces d'étoffes[30], entre dans la signification des cérémonies. L'abbé Dubois a observé, après la crémation, à l'emplacement du bûcher, parfois même dans un petit pavillon cinéraire recouvert de palmes et drapé intérieurement d'une pièce de toile, le façonnement dans la cendre d'une image humaine représentant le défunt[31]. Une étude comparative de ces rites en Inde et en Asie du Sud-Est serait probablement riche d'enseignement. Mais il y a lieu pour l'instant de remarquer que le don de

29. *rāṅ* – K34, B, 16 (cf. *Inscriptions du Cambodge*, IV, p. 155); K228, B, 23 (cf. *Inscriptions du Cambodge*, V, p. 243); K229, 7, 9 (cf. *Inscriptions du Cambodge*, VI, p. 274).

30. J. A. DUBOIS, *Mœurs, Institutions et Cérémonies des Peuples de l'Inde*, tome second, Pondichéry 1899, pp. 174-181. Cf. également, G. MORECHAND, "Contribution à l'étude des rites funéraires indiens", *B.E.F.E.O.*, LXII, 1975, pp. 77, 108.

31. J. A. DUBOIS, *op. cit.* pp. 175 et 184.

soi-même, à travers le rituel funéraire, rappelle précisément que chez les Hindous la crémation est conçue comme un sacrifice où le sacrifiant jeté dans le feu est devenu la victime.

Comment attribuer la fécondité du sacrifice à la victime elle-même? L'Homme primordial de l'hymne cosmogonique au Puruṣa[32], principe de tout, déjà à la foi sacrifice et victime sacrificatoire, est le modèle du sacrifiant[33]; et il est dit que la substance oblatoire qu'on tue pour le sacrifice accède à un plus haut statut si elle renaît[34]. Les funérailles, en tant qu'acte ultime de l'activité sacrificielle, sont alors le seul sacrifice où la victime ne soit pas son substitut[35]. Dans l'univers brahmanico-hindou, ce mode de communication de la terre avec le ciel qu'est le sacrifice en général, et même plus précisément cette idée du sacrifice de soi-même[36], est une donnée fondamentale et omniprésente des conceptions.

On sait comment le brahmanisme a reproduit en la personne du sacrifiant le drame cosmique du début des temps au cours duquel Prajāpati, le "géniteur" des créatures, fut démembré puis recomposé par les dieux sacrificateurs. Le corps de Prajāpati est constitué par les syllabes et les lettres des formules régulières de l'offrande associées à l'énoncé des organes: poil, peau, sang, graisse, etc.[37] On comprend que ce retour au mythe des origines serve de base à la renaissance du sacrifiant faisant suite à son démembrement. La mise en pièces de l'Être universel est en fait l'archétype de la mort rituelle contractée par l'initié, laquelle survient au terme d'une existence dont l'objet est épuisé. "Quant Prajāpati eut émis les créatures, ses membres se détachèrent"[38]. De là s'est trouvée établie toute une série de rapports entre les organes de l'homme et les éléments du sacrifice[39]. Le sacrifiant est le sacrifié et recueille le fruit du sacrifice. "En vérité, on tue le sacrifice quand on l'étend; quand on presse le soma, on le tue; quand on immole et qu'on découpe la victime, on la tue; avec le pilon et le mortier, avec les deux

32. *Puruṣasūkta, Ṛk-saṃhitā* X 90, cf. L. RENOU, *Hymnes spéculatifs du Véda*, Paris 1956, p. 97; cf. également, M. BIARDEAU et C. MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, vol. LXXIX, Paris 1976, p. 14.

33. M. BIARDEAU, *op. cit.*, p. 56.

34. *Manu-smṛti, Ibidem*, p. 54.

35. *Ibidem*, p. 38.

36. Sur ce point, voir les références données dans A. K. COOMARASWAMY, "Atmayajña: Self-Sacrifice", *H. J. A. S.*, vol. 6, 1942.

37. *Çatapatha-Brāhmaṇa*, 10, 40, 1, 17; trad. S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 2e éd., Paris 1966, p. 16.

38. *Çatapatha-B.*, 1, 6, 3, 35; trad. S. LÉVI, p. 23.

39. S. LÉVI, *La doctrine*..., p. 78.

pierres à moudre, on tue l'oblation"[40]. Mais le sacrifice, principe de vie des dieux, est le point de convergence du ciel et de la terre, et son emplacement marque le chemin du ciel. "Le sacrifice est un sûr bateau de passage"[41]. "C'est la nef qui mène au ciel"[42]. En effet, celui qui sacrifie, "c'est celui qui sait ainsi: Par ceci, tel membre de moi est purifié; par ceci, tel membre de moi est mis en place. Comme un serpent se débarrasse de sa peau morte, ainsi il se débarrasse de ce corps mortel qui est le mal; fait de [textes sacrés] ṛc, fait de [formules sacrificielles] yajus, fait de [chants liturgiques] sāman, fait d'oblations, il prend possession du monde céleste"[43]. Or il faut, pour communiquer la force ascensionnelle du sacrifice, une sorte de transmission; c'est la *dakṣiṇā*, la prébende ou salaire rituellement payé aux prêtres[44]. "Le sacrifice qu'il offre se dirige vers le monde des dieux; à la suite va la dakṣiṇā qu'il donne; puis se tenant à la dakṣiṇā le sacrifiant"[45]. C'est en outre à la *dakṣiṇā* que le sacrifiant doit de ressusciter après chaque mise à mort[46], car "les brāhmanes sont aussi des dieux"[47]. Le sacrifice est œuvre divine. Il a pour objet de transformer l'homme en dieu. Mais affranchis par le sacrifice, les dieux ont conclu un pacte avec la mort. "La Mort dit aux dieux: Alors tous les hommes vont, par le même moyen, devenir immortels, et alors quelle part est-ce que j'aurai? Les dieux dirent: Que personne après nous ne devienne immortel avec son corps! Tu prendras le corps comme ta part, et alors, dépouillé du corps, on deviendra immortel"[48]. L'essentiel, le véritable voyage au ciel, ne s'accomplit donc qu'après la mort. Mais par le sacrifice, "le sacrifiant monte au ciel pour s'assurer un corps divin et immortel; en retour, il fait abandon aux dieux de son corps humain et périssable. Puis, sa place marquée et retenue au

40. *Çatapatha-B.*, 2, 2, 2, 1; trad. S. LÉVI, p. 80.

41. *Aitareya-Brāhmaṇa*, 3, 2, 29; trad. S. LÉVI, p. 87.

42. *Çatapatha-B.*, 4, 2, 5, 10; S. LÉVI, p. 87.

43. *Çatapatha-B.*, 11, 2, 6, 13, 14; trad. S. LÉVI, p. 79; cf. également sur ce passage, M. BIARDEAU, *op. cit.*, p. 57.

44. Sur cette importante question de la *dakṣiṇā*, cf. M. BLOOMFIELD, *The religion of the Veda*, New York 1908, pp. 70 *sq.*, 190 *sq.* Voir aussi M. WEBER, "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", II, *Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen 1920, p. 61 *sq.*; J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haye 1965, pp. 214-217; J. C. HEESTERMAN, "Reflexions on the significance of the Dakṣiṇā", *I.I.J.*, III, 1960; voir enfin C. MALAMOUD, "Terminer le scrifice, Remarque sur les honoraires rituels dans le brahmanisme", *in*: M. BIARDEAU et C. MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, *op. cit.*

45. *Çatapatha-B.*, 1, 9, 3, 1; trad. S. LÉVI, p. 90.

46. S. LÉVI, *La doctrine...*, p. 91.

47. *Maitrāyaṇī-Saṃhitā*, 1, 4, 6; trad. S. LÉVI, p. 82.

48. *Çatapatha-B.*, 10, 4, 3, 9; S. LÉVI, p. 85.

ciel, il aspire à redescendre et rachète le corps qu'il avait sacrifié"[49].

Les *Brāhmanas* expliquent que c'est par la Dīkṣā que la créature humaine est déifiée. Il s'agit d'un ensemble de cérémonies préliminaires qui consiste à fabriquer un corps nouveau à l'usage du sacrifiant[50]. Les pratiques reposent dans l'ensemble sur des symboles de conception et de naissance. "On se couvre la tête. C'est qu'en effet celui qui fait la dīkṣā devient un embryon; les embryons sont couverts par les deux membranes de l'amnion et du chorion; et c'est pourquoi on se couvre la tête"[51]. Ensuite, "On se découvre la tête. C'est qu'en effet, celui qui fait la dīkṣā devient embryon; les embryons sont recouverts par les deux membranes de l'amnion et du chorion; or, voilà qu'il est mis au monde, et c'est pourquoi il se découvre"[52]. "L'amnion est par-dessous le chorion; c'est pourquoi la ceinture est par-dessous le vêtement. Tout comme Prajāpati, devenu embryon, naquit de ce sacrifice, ainsi devenu embryon il naît de ce sacrifice"[53]. "Les prêtres transforment en embryon celui à qui ils donnent la dīkṣā. Ils l'aspergent avec de l'eau; l'eau, c'est la semence virile; ils lui donnent ainsi la dīkṣā en lui donnant la semence virile... Ils le font entrer dans le hangar spécial; le hangar spécial, c'est la matrice de qui fait la dīkṣā; ils le font entrer ainsi dans la matrice qui lui convient. Ils le recouvrent d'un vêtement; le vêtement c'est l'amnion pour qui fait la dīkṣā; ils le recouvrent ainsi de l'amnion. On met par dessus une peau d'antilope noire; le chorion est, en effet, par dessus l'amnion; on le recouvre ainsi du chorion... Il dépouille la peau d'antilope pour entrer dans le bain; c'est pourquoi les embryons viennent au monde dépouillés du chorion. Il garde son vêtement pour y entrer, et c'est pourquoi l'enfant naît avec l'amnion sur lui"[54]. "Celui-là qui fait la dīkṣā sacrifie sa personne en guise de victime à tous les dieux"[55]. Il est "une nourriture offerte aux dieux"[56]. Il y a donc déjà dans les conceptions védiques cette idée fondamentale qu'on retrouve à la base des croyances en Indochine, à savoir que la naissance charnelle n'est que la première étape dans la phylogénie humaine. "L'homme ne

49. S. LÉVI, *La doctrine...*, p. 131.

50. Sur la *dīkṣā*, voir H. HUBERT et M. MAUSS, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année sociologique*, 2, 1899, pp. 48 *sq.* J. GONDA, *op. cit.*, pp. 315-462; et G. THITE, "Significances of the *dīkṣā*", *A.B.O.R.I.*, 1970.

51. *Çatapatha-B.*, 3, 2, 1, 16; trad. S. LÉVI, p. 103.

52. *Çatapatha-B.*, 3, 3, 3, 12; trad. S. LÉVI, p. 103.

53. *Çatapatha-B.*, 3, ,2, 1, 11; trad. S. LÉVI, p. 103.

54. *Aitareya-B.*, 1, 3; trad. S. LÉVI, p. 105.

55. *Aitareya-B.*, 6, 3, 9; trad. S. LÉVI, p. 105.

56. *Çatapatha-B.*, ,3, 3, 4, 21; trad. S. LÉVI, p. 105.

naît qu'en partie; c'est par le sacrifice qu'il est véritablement mis au monde"[57]. Et S. Lévi de conclure que "les cérémonies funéraires, qui causent l'ascension définitive au ciel, peuvent être considérées en même titre que la dīkṣā comme une des phases de la génération"[58]. Cette relation entre Dīkṣā et cérémonies funèbres nous ramène au Pańsukūl qui est à la fois un rite funéraire et un sacrifice patent, comparable à la Dīkṣā.

On a vu (*supra*, p. 65) que sur les cendres du défunt, au moment du *prè rūp* et avant que le *bhikkhu* ne procède au Chāk, le *yogi* prononce les stances "*atthi imasmiṃ kāye...*": "Il y a dans ce corps des cheveux, des poils, des ongles, des dents, de la peau, etc."; puis il énonce la série des voyelles et des consonnes. En cela, il recompose un corps nouveau sur l'emplacement du sacrifice dans les termes qui conviennent selon la tradition du Mahānikāy, c'est-à-dire qui s'appliquent aux parties constituantes du Dhamma personnifié[59]. Le Dhamma personnifié, c'est l'Être primordial qui correspond au Prajāpati védique. Il est donc rétabli dans sa forme avec des formules analogues à celles qu'emploient les brāhmanes (*supra*, p. 92). A son tour, le Pańsukūl renvoie par conséquent au mythe des origines du monde et le postulant est la victime sacrifiée, à l'instar du Dhamma. Son corps disséqué est recomposé sur des bases sacrées, grâce aux éléments du sacrifice. Procéder au Pańsukūl, c'est donc initier le postulant au sacrifice ultime: le Pańsukūl final des rites funéraires. Châsse rituelle ou pavillon crématoire, le lieu marque l'emplacement pour l'ascension au ciel. A ce sujet, l'image de la nef védique a été également conservée: le corps du sacrifiant est une jonque et l'oblation – les organes – en est la cargaison (C-II.2). Il est d'ailleurs pareillement affirmé dans les Brāhmaṇas que "les entrailles valent la victime entière[60]. L'importance portée d'autre part dans ces textes à la *dakṣiṇā* n'est point non plus démentie. En tout état de cause, c'est grâce au tissu dont on recouvre le sujet – la *dakṣiṇā* du religieux sacrificateur – que le "sacrifice est ressuscité après sa mort" (*supra*, p. 93).

Déjà présente entre les lignes tout le long du dernier chapitre mais restée informulée, une question se pose maintenant. Si la victime sacrifiée va aux dieux védiques, à qui, dans ces conditions, le postulant au pańsukūl est-il offert? La réponse est claire, quoiqu'elle puisse faire

57. *Maitrāyaṇī-Samhitā*, 3, 6, 7; trad. S. LÉVI, p. 107.

58. S. LÉVI, *La doctrine...*, p. 107. Cf. également H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, Stuttgart 1923, p. 407.

59. RBK. I, p. 100 et RBK. II, p. 224 *sq*.

60. *Aitareya-B.*, 7, 3, 6; trad. S. LÉVI, p. 144.

sourciller les zélateurs du canon officiel qui se sont approprié les rites du Mahānikāy sans prendre en considération leurs implications profondes: le sacrifiant est immolé au Triple Joyau. Les expressions pour valoriser un tel don de soi-même ne manquent pas dans les textes qui répètent: "la moralité et les dons ne mènent pas au paradis si l'on n'offre ni sa vie ni son cœur en même temps"[61]. L'office quotidien du soir comporte l'"offrande du corps"[62] au Bouddha, au Dhamma et au Saṅgha. D'une manière générale, comme pour le Paṅsukūl (*supra*, pp. 21, 25), les formulaires d'introduction aux différentes méditations commencent également par la triple répétition des stances du "don de la vie" aux Trois Joyaux. D'autres prières encore, et notamment les éloges aux Pieds de Bouddha, peuvent être l'oblation véritable de tous les organes du corps que le fidèle énonce un par un[63]. Bref, l'idée est indiscutablement présente dans la tradition bouddhique, même s'il ne faut pas prendre les mots *stricto sensu*, et pour cause. Rituel et symbolique à travers le sacrifice du Paṅsukūl, le don de soi-même est donc aussi une oblation au Triple Joyau.

Sans doute parce que, d'autre part, le sacrifiant est consacré par la Dīkṣā selon un scénario comparable aux rites de l'onction royale *(abhiseka)*, on a pu faire valoir que le rituel de la consécration d'un roi *(rājasūya)* présentait des analogies frappantes avec d'autres sacrifices solennels et particulièrement avec ceux du *soma*[64]. Le Rājasūya n'est pas présenté dans les rituels comme un sacrifice spécial et le roi qui est consacré y est mentionné comme un sacrifiant normal. En fait, ces rites de consécration royale ont pu être à l'origine des cérémonies annuelles destinées à régénérer l'univers[65]. D'une manière générale, les cérémonies de transfert qui font passer le sacrifiant du profane au sacré en le munissant d'un corps divin, associent souvent cette transmutation surnaturelle à la régénération cyclique des énergies cosmiques. Ceci explique en partie l'unité de structures et la communauté de symboles qu'on trouve en Inde à la base d'un grand nombre de rites de renouvellement.

La préparation à l'onction de la consécration royale donne lieu

61. RBK. I, p. 99.
62. Cf. SCH., pp. 254-257.
63. F. BIZOT, "La figuration des pieds du Bouddha au Cambodge", *E.A.*, XXV, Bern 1971, p. 411.
64. J. C. HEESTERMAN, *The ancient indian royal consecration*, La Haye 1957, p. 3. Sur la transformation en embryon au cours de l'Agniṣṭoma, cf. N. DRURY, *The Sacrifice ritual in the Śatapatha Brahmaṇa*, New Delhi 1981, pp. 27, 32.
65. J. C. HEESTERMAN, *op.cit.*, p. 7.

notamment à l'usage suivant. Le sacrifiant revêt un habillement spécial composé, suivant les textes, de deux, trois ou quatre pièces: un vêtement "trempé" ou de toile *(tārpya ?)* , un vêtement blanchâtre *(pāṇḍara)*, un manteau et un turban *(uṣṇīsa)* à porter soit sur la tête ou en sautoir, soit comme une ceinture à la hauteur du nombril[66]. Ces vêtements sont dits, de la puissance royale, respectivement, l'amnion, le chorion, le placenta et le cordon ombilical[67]. Après l'onction, l'habillement est défait par le prêtre, à l'aide d'une corne d'antilope, puis jeté sur des décombres ou donné aux prêtres en offrande[68]. Un semblable vêtement *(tārpya)* est pareillement utilisé au cours de l'*aśvamedha* pour étrangler et envelopper le cheval mort[69]. Cette conformité de la notation pour signifier la mort de la victime et sa régression dans une matrice a été relevée par J. C. Heesterman qui note à ce propos l'identité du vêtement rituel avec le sacrifice lui-même[70]. Les broderies dont le tissu se trouve parfois orné sont d'ailleurs des représentations d'autel ou d'éléments du sacrifice[71].

Un second rite exécuté pour le *rājasūya* doit ici retenir l'attention. Il s'agit du sacrifice votif qui prend place au début de l'an sacrificiel, pour, d'une part faire renaître à la fois le sacrifiant et l'année, et d'autre part, chasser par un hommage déprécatoire à la Mort l'accumulation périodique du mal. Huit gâteaux de riz sont cuits sur des tessons et offerts à la déesse Anumati (la pleine lune), alors qu'avec le reste des grains que l'on a fait tomber à dessein à l'intérieur de la meule, un dernier gâteau est préparé pour la déesse Nirṛti (la mort). Un acolyte du prêtre fait une libation en invitant la déesse de la mort à se réjouir de l'offrande, tout en formulant des paroles de bannissement à son adresse. Puis le prêtre en personne allume un feu au sud-ouest dans lequel il jette le gâteau avec ces mots: "Voilà ta part, ô Nirṛti, ô Puissante, toi qui est riche des offrandes; libère celui-là (le sacrifiant) du malheur!". Puis la *dakṣiṇā* qui est un vêtement noir à frange est immédiatement remise au prêtre[72]. Le vêtement est appelé "forme de Nirṛti". En considération du symbolisme général associé aux rites à Nirṛti, J. C. Heesterman compare à l'enveloppe fœtale l'étoffe rituelle remise au brāhmane et note qu'elle repré-

66. J. C. HEESTERMAN, *The ancient indian royal consecration*, p. 92.
67. *Yajurveda blanc*, cité par J. C. HEESTERMAN, *ibidem*, p. 92.
68. J. C. HEESTERMAN, *The ancient indian royal consecration*, p. 93.
69. *Baudhāyana-çrautasūtra*, 15, 28: 232. 9; 234. 8, cité par J. C. HEESTERMAN, *op. cit.*, p. 97. P. E. DUMONT, *L'Açvamedha, Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*, Paris-Louvain 1927, p. 275.
70. J. C. HEESTERMAN, *The ancient indian royal consecration.*, p. 98.
71. *Ibidem.*, p. 92 n 2.
72. *Ibidem.*, p. 16.

sente ce dont il convient de se défaire comme d'une matière sacrificielle devenue dangereuse[73].

L'*apāmārgahomaḥ* est un autre rite de régénération qui prend place également à la fin d'une période épuisée. Le prêtre allume un feu au nord-ouest à l'aide d'un brandon tiré du *dakṣiṇāgni* (le foyer destiné à recevoir les dons aux mauvais esprits) et y jette en offrande du gruau d'*Achyranthes aspera*[74] *(apāmārga)*, ainsi même que la cuiller à oblation, en disant: "le Rākṣas est tué!". Le sacrifiant remet alors la *dakṣiṇā* au prêtre: le vêtement rituel qu'il porte et dont il se défait. D'autres *dakṣiṇā*, relatives à certaines offrandes incorporées aux offices du *soma (āgrayaṇa iṣṭi)*, consistent également en une remise de vêtement[75]. Ce vêtement est dit représenter le dieu Soma[76], de la même façon que la toile qui recouvre celui à qui l'on donne la Dīkṣā figure le corps de Soma[77].

Ainsi, comme le brāhmane découvre le sacrifiant avec la pointe d'une corne d'antilope, on a vu le *dhutaṅg* procèder à l'aide de son bâton. L'étoffe est jetée au rebut, si elle n'est point remise au prêtre, comme il en est aussi du tissu de *paṅsukūl*. Le vêtement sacrificiel, cette *dakṣiṇā* remise au sacrificateur, participe de façon claire aux deux visages du sacrifice védique dont il est à double titre l'instrument. Instrument de mort; il jugule le cheval *(aśvamedha)* anéantit les Rākṣas *(apāmārgahomaḥ)*, expulse le mal et débarrasse de Nirṛti. Sous cet aspect, le sacrifiant – en réalité la victime – l'abandonne comme une chose également redoutable pour lui. Instrument de renaissance, il renouvelle l'année, pourvoit le postulant d'un corps divin *(dīkṣā)*, octroie la puissance au roi *(rājasūya)*, donne vie au *soma (āgrayaṇa)*. Or ces rapports subcontraires de l'habit rituel sont éminemment présents dans le *paṅsukūl*, en tant que celui-ci est à la fois, et un linceul, et une matrice[78].

73. J. C. HEESTERMAN, *The ancient indian royal consecration*, pp. 17 et 18.

74. Au Cambodge, cette herbe, *smau antāt go*, est également utilisée à des fins rituelles dont il est difficile, cependant, de préciser la nature; rites agraires, etc. Cf. MARIE A. MARTIN. *op. cit.*, p. 145.

75. J. C. HEESTERMAN, *The ancient indian royal consecration*, p. 24.

76. *Taittirīya-Brahmaṇa*, 1, 6, 1, 11; cité par J. C. HEESTERMAN, *The ancient indian royal consecration*, p. 25.

77. *Taittirīya-Saṃhitā*, 6, 1, 1, 3; cité par J. C. HEESTERMAN, *The ancient indian royal consecration*, p. 25.

78. Dans ses "Reflexions on the significance of the Dakṣiṇā", *op. cit.*, J. C. HEESTERMAN évoque, à propos des deux phases du cycle sacrificiel, l'alternance d'une contraction et d'une dilatation de la respiration cosmique qu'il retrouve dans l'opposition des moments de la *dīkṣā* et de la *dakṣiṇā*: le premier temps est la *dīkṣā* par laquelle le sacrifiant se soumet à la vie embryonnaire; le second est la *dakṣiṇā* par

Le Mahā Paṅsukūl, avec ses implications funéraires, est bien un sacrifice comparable à la Dīkṣā: en vue d'obtenir son ascension au ciel, le sacrifiant est immolé[78*] et la *dakṣiṇā* payée est un vêtement rituel. Parallèlement, le sort du *bhikkhu* est associé à celui de la victime, objet de ses méditation, et la *dakṣiṇā* devient l'*ajjhattikadān* dont une partie revient, en effet, à l'*ācāry*. Sur ce plan des conceptions, le rite remonte donc au brahmanisme védisant. Manifestement fondé aussi sur le sacrifice générateur de l'Être primordial, les bouddhistes l'ont tourné en don absolu calqué sur la charité oblative des Bodhisattva, mais sans toutefois l'avoir débarrassé de ses valeurs originelles.

Les croyances animistes, évoquées en une brève description à propos des rites d'expulsion (*supra*, p. 67), adhèrent d'autre part assez justement aux schémas des sacrifices indiens, en dépit du fait qu'elles sont fondées sur le rappel des âmes. Cette coutume de fixer les âmes en les appelant et en nouant des fils de coton aux poignets du sujet, est à la base des cultes chamaniques et de possessions et constitue un élément commun à l'ensemble des nombreuses cultures de l'Asie du Sud-Est[79] et de l'archipel voisin. Dans l'état actuel de ce que l'on connaît, il est asurément difficile de distinguer ce qui a été véhiculé, adapté localement ou maquillé sur place. Mais l'histoire des religions pourrait éclairer l'origine de certaines croyances populaires à propos desquelles la présence d'un apport religieux savant de l'Inde n'est pas attendue. En effet, quoique plus ou moins refoulée en arrière plan par les conceptions classiques de la philosophie indienne, cette idée de l'âme, ou des âmes, qu'on doit retenir et attacher dans le corps est attestée dans les *Upaniṣad* et encore plus anciennement dans les formules de l'*Atharvaveda*[80]. En outre, dans le mot *braḷiṅ*, que les Khmers emploient pour désigner les âmes, on retrouve le sanskrit *linga (braḷiṅ ‹ braḥ + ling)* qui signifie, au singulier, l'âme en tant que corps subtil et, au pluriel, les dix-huit éléments qui sont les caractères mêmes de la vie[81]. Il y a donc là objet à

laquelle il se disperse dans l'univers (cf. également C. MALAMOUD, *op. cit.*, p. 169). A travers le symbolisme du vêtement rituel ce point de vue est particulièrement intéressant pour nous. L'opposition *dīkṣā* / *dakṣiṇā* conduit en effet à une seconde opposition: enfouissement (dans le vêtement au cours de la *dīkṣā*) / dépouillement (du vêtement qui constitue la *dakṣiṇā*); d'où, d'une certaine manière: *dīkṣā* / *dakṣiṇā*=régression / expulsion.

78* "L'individu qui sacrifie (le dîkṣita) se sacrifie"; cf. H. HUBERT et M. MAUSS, *op. cit.*, p. 50 n. 66.

79. G. CONDOMINAS, "Asie du Sud-Est", *in*: *Ethnologie régionale*, II, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1978, p. 345.

80. J. FILLIOZAT, "L'apport de l'étude des religions de l'Inde à la science de l'homme", *in*: *Anthropologie religieuse*, Leiden 1955, p. 118.

81. *Ibidem*, p. 118.

RITE	OBLATION	BÉNÉFICIAIRE	PRÉBENDE	SACRIFICATEUR
		BRĀHMANISME		
Dīkṣā	sacrifiant	les dieux	peau d'antilope noire	brāhmane
Expulsion du mal	sacrifiant	déesse de la mort	vêtement noir	brāhmane
		CULTES NON-BOUDDHIQUES		
Expulsion du mal	effigie	*pisāc, brāy,* etc.	pièce de tissu	médium-*grū*
		BOUDDHISME MAHĀNIKĀY		
Expulsion du mal	moribond	Triple Joyau	pièce de tissu	*bhikku* et *ācāry*
Rites funéraires	cadavre	Triple Joyau	tissu et *saṅghīk*	*bhikku* et *ācāry*
Mahā Paṅsukūl	postulant	Triple Joyau	habit monast. et *saṅghīk*	*bhikku* et *ācāry*
	bhikku		*ajjhattikadān*	*ācāry*

d'importantes recherches sur la parenté réelle ou apparente de ces différents cultes locaux, sur leur origine et sur ce que la tradition mahānikāy doit aux uns et (ou) aux autres. Il y va de la définition et de la portée des influences locales sur le bouddhisme de langue pāli en Indochine occidentale.

Pour fixer quelque peu les idées sur l'ensemble des rapports dégagés de l'examen de ces rites sacrificiels dans leur culture respective, tentons de résumer en consignant les principaux faits étudiés dans le tableau ci-contre.

L'identité des fonctions tenues d'un côté par le brāhmane et de l'autre par l'*ācāry* est mise en relief dans le tableau, de même que le rôle complémentaire du *bhikkhu*. A l'instar du brāhmane[82] c'est en effet l'*ācāry* qui récite les stances, assis, silencieux, qui enjoint d'entreprendre l'acte dont il est responsable; le *bhikkhu* tenant en quelque sorte la place de l'*adhvaryu*, le prêtre "préposé aux actes". Le religieux est en effet placé sous l'autorité spirituelle de l'*ācāry* et reçoit l'enseignement nécessaire à ses pieds. Cette obligation qui lui est faite est clairement soulignée dans les textes (C-V. 23 à 28) qui accompagnent cet enseignement et dont le caractère est de fournir des explications et des données techniques. Aujourd'hui, la préséance du maître laïque n'est pas reconnue officiellement et reste un des traits essentiels du clergé non-réformé. Elle renvoie à des règles qui ne peuvent être celles du saṅgha primitif, mais qui font plutôt penser à celles d'une communauté hindouiste et surtout tantrique.

Il est en outre évident que l'emplacement construit par l'*ācāry* est un cosmogramme. Au delà des sentes du Girivaṅkat (le labyrinthe), de la forêt Himabant (le décor de branchage) et du Grand Océan (la jarre d'eau), s'élève le mont Sumeru au centre de ses enceintes (les galeries concentriques); et la palingénésie du postulant et du *bhikkhu* s'opère au pied du figuier Ūlokbhoktar: l'*axis mundi*. Mais cette construction miniature du monde est aussi celle d'un *maṇḍala*, dont le symbolisme bivalent, à la fois cimetière et paradis, est connu[83]. Dans le Vajrayāna la liturgie du *maṇḍala*[84] repose sur des directives rigoureuses concernant la préparation du terrain, le choix du moment et du jour, l'élimination des démons, la défense et la purification du lieu, l'évocation préli-

82. L. RENOU, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, par L. RENOU et J. FILLIOZAT, Tome I, Paris 1947, p. 349.

83. G. TUCCI, *Teoria e pratica del mandala*, Roma 1969, trad. française, Paris 1974, p. 48.

84. *Ibidem*, p. 87 *sq*.

minaire de la terre, les offrandes aux dieux des points cardinaux et la prise de refuge de l'adepte dans le Triple Joyau, qui évoquent de façon inattendue les prescriptions du *Braḥ guṇ kèv piṭak*. Dans certains rites, l'initié s'identifie avec la divinité représentée au centre de l'emplacement figuré sur le sol. Celle-ci apparaît sous son aspect terrifiant avec à la main, soit un vêtement fait de la peau sanglante d'un éléphant[85], soit un lambeau d'étoffe recueilli dans les cimetières[86], et une partie de ses funèbres attributs est mise en relation avec les fautes dont l'initié doit s'affranchir[87]. On connaît d'ailleurs le rôle que joue le lieu de crémation dans les écoles ascétiques indiennes (Kāpālika, Aghorī) où les thèmes de méditations peuvent être en relation avec le dépouillement du corps et la contemplation de son propre squelette. D'une manière générale, le cadavre représente les entraves d'assujetissement à l'existence dont l'adepte cherche à se délivrer[88]. Au Tibet, le méditant crée par la méditation une déesse qui se jette sur lui, le décapite et le dépèce, et le sacrifice fait allusion à certains *Jātaka* où le Boddhisattva livre sa propre chair à des démons anthropophages et à des animaux affamés[89].

L'étude du Paṅsukūl en Asie sud-orientale dévoile, pour finir, un contenu que l'on ne circonscrit pas aisément mais qui entraîne loin des valeurs du canon theravādin; elle montre d'autres aspects de problèmes anciens et pose des questions nouvelles. Elle révèle l'existence d'un bouddhisme, à la fois tantrique et brahmanisé, sur lequel repose encore l'essentiel des coutumes et des croyances religieuses des peuples d'Indochine occidentale. La rareté des informations recueillies jusqu'à présent sur ce bouddhisme a favorisé, en dépit des évidences, l'illusion du règne exclusif de l'orthodoxie theravādin, la seule maintenant officiellement représentée et dont l'influence est devenue croissante. L'origine de cette opposition entre les deux clergés est probablement ancienne, mais l'autorité conservée par la tradition non-orthodoxe fait penser que, jusqu'à ces dernières decennies, la légitimité theravādin ne s'était pas imposée. Un ensemble d'indices, comme par exemple les déformations subies par le Paṅsukūl à la suite de son usage incompris dans les cérémonies officielles, atteste cependant la postériorité des coutumes officielles par rapport aux rites du Mahānikāy. La question se pose alors de savoir si cette tradition spéciale, telle qu'on peut encore l'étudier

85. *Ibidem*, p. 73.
86. *Ibidem*, p. 77.
87. *Ibidem*, p. 77.
88. M. ELIADE, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris 1975, p. 294.
89. R. BLEICHSTEINER, *L'Église jaune*, Paris 1937, p. 194-195.

aujourd'hui et dont on a vu qu'une partie du vocabulaire technique est d'origine siamoise, ne représenterait pas le prolongement indochinois d'une des hérésies cingalaises sur lesquelles on ne sait presque rien, mais que les défenseurs de l'orthodoxie theravādin pensaient avoir éliminées complètement au XII[e] siècle, à Ceylan. C'est un fait que l'authenticité de conceptions purement brahmaniques parfaitement intégrées dans une démarche religieuse rituelle, commune à des peuples d'histoire et de parler différents, ne plaide pas pour une tradition dont l'originalité serait dûe simplement à des modifications survenues localement. Que les premiers adeptes du Paṅsukūl aient été des moines cingalais et que cette coutume ait fait primitivement l'objet d'une école à part, n'est pas impossible; on a vu que l'hypothèse se trouve même suggérée par l'analyse de certains points d'exégèse. L'aspect initiatique des cérémonies et le fait qu'elles soient placées sous le contrôle d'un *ācāry* – vêtu comme un *tāpas* – aux pieds duquel le *bhikkhu* doit recevoir l'enseignement, renvoie, en tout cas, à un composé doctrinal de type indien, dont il faudrait en définitive savoir s'il n'existe aucun modèle en Inde ou à Ceylan avant d'imputer ces croyances à l'apport local d'anciens cultes brahmaniques – peut-être angkoriens. La lumière n'est encore point faite sur la source des thèses du Mahānikāy; mais, en tout état de cause, cette tradition du don de soi-même fait apparaître combien il serait inexact de continuer à croire le Cambodge, la Thaïlande et le Laos, soumis à l'autorité d'une seule et même secte theravādin issue de l'orthodoxie cingalaise.

LE PAṄSUKŪL EN BIRMANIE

Il n'apparaît pas de nos jours que le Paṅsukūl intervienne dans le culte mortuaire pour les bouddhistes birmans. Aucune des descriptions données au siècle dernier concernant les funérailles en Birmanie ne fait en outre référence à un Paṅsukūl (Mgr Bigandet, *Vie ou légende de Gautama, le Buddha des Birmans*, Paris 1878, pp. 314-317; Shway Yoe, *The Burman, his life and notions*, London 1882, New York 1963, pp. 583-601; U Kyam Dun, "Burmese funeral rites", *J.B.R.S.*, vol. XII, Rangoon 1917). Le dictionnaire Judson, particulièrement riche en notes sur les coutumes bouddhiques de l'époque, donne le mot mais ne mentionne aucun rite funéraire de ce nom, contrairement aux dictionnaires des langues lao, thaïe et khmère. Cette absence dans les documents est-elle due à l'inexistence effective de ce rite en Birmanie? N'est-elle pas, au contraire, le fruit d'une vue exclusivement officielle qui masque les pratiques non-orthodoxes, ou la conséquence de réformes antérieures et définitives opérées dans le clergé et les rites extérieurs du culte? Il serait en tout cas intéressant d'en vérifier l'exactitude en observant les traditions funéraires sur place et notamment dans l'arrière-pays. La limitation actuelle dans l'espace et dans le temps des séjours en Birmanie rend cependant vains de tels projets. Dans l'état présent des choses, il y a donc peu à dire sur le Paṅsukūl en pays birman.

Il est vrai, de toute manière, que la réforme du clergé birman a commencé de bonne heure, en premier lieu à l'encontre des croyances prêchées par les bouddhistes Arī dont les vestiges monumentaux du groupe de Minnanthu à Pagan, avec leur cellules et leurs couloirs souterrains, font entrevoir au XII^{e} siècle la tradition hautement élaborée. Rien ne permet de postuler l'existence dans leur culte d'un Paṅsukūl funèbre, ni d'ailleurs dans celui de leurs descendants en Birmanie dont on a encore des traces, semble-t-il, au début du XIX^{e} siècle, chez les Shans du Haut-Irrawaddy (C. Duroiselle, "The Ari of Burma and Tantric Buddhism", *A.S.I.A.R.*, 1915-16, p. 89). Toutefois, d'après ce qu'on peut en juger à travers les témoignages de voyageurs birmans qui sont allés dans le nord de leur pays et d'émigrés shans en Thaïlande – la région de Taunggy, la seule actuellement accessible en pays shan, étant déjà fortement imprégnée par l'influence religieuse de Rangoon –, ce sont seulement les sectes shans qui pratiquent le Paṅsu-

kūl sur les morts. Les croyances de ce peuple bouddhiste relèveraient de la tradition mahānikāy sur ce point comme sur d'autres. Inversement, les sectes birmanes Sudhamma, Shwegyin et Dwāya, qui toutes trois ressortissent à l'orthodoxie du Mahāvihāra cingalais, ne connaissent pas le Pańsukūl[1]. Si par conséquent le Pańsukūl est un rite typiquement du Mahānikāy et si c'est pour cette raison qu'il n'est pas en usage dans les sectes birmanes, on est conduit à se poser une seconde fois la question de son origine dans le clergé officiel de Ceylan, de Thaïlande, du Laos et du Cambodge, et à se demander à nouveau (*supra*, pp. 88 *sq.*) s'il ne faut pas y reconnaître l'influence d'une hérésie theravādin dont les Birmans auraient su se débarrasser, non seulement mieux que leurs voisins, mais mieux aussi que leur propres maîtres cingalais du Mahāvihāra.

Certaines indices empêchent cependant d'affirmer que le Pańsukūl n'a jamais existé dans le clergé birman. A travers les textes pāli (*supra*, pp. 5 *sq.*), l'usage canonique de confectionner des vêtements monastiques avec des tissus de rebut ne pouvait effectivement pas être ignoré. De fait, cela a donné lieu, particulièrement dans la région de Mandalay d'après U Maung Maung Lay, à une vieille coutume nommée "panthaku" *(paṃsukū)* qui consiste à placer à la dérobée un habit monastique, avec éventuellement d'autres offrandes, sous un arbre ou dans un buisson. On reconnaît là, le don similaire fait en Thaïlande, au Laos et au Cambodge, dans le clergé officiel (*supra*, p. 12). Cependant, si le Pańsukūl funéraire opéré par un religieux sur un cercueil ou directement sur un cadavre ne se fait effectivement pas, le souvenir de la remise au monastère de la litière du défunt, y compris du linceul, semble par contre être conservé par endroit. Mais le rituel mortuaire a subi de trop profondes modifications pour qu'il soit en fait possible d'y étudier maintenant les pratiques anciennes. Un dernier détail doit encore être relevé. On sait que les Birmans, à la suite des Mons semblerait-il,

1. Apparemment, elles observent d'ailleurs un culte différent. Cela se voit; on le ressent, si je puis dire, au premier contact avec le clergé. Le bouddhisme birman, c'est comme autre chose; une autre ambiance, un autre esprit. On est d'emblée frappé par certains faits et notamment par cette fantaisie notoire des religieux dans la manière de porter le vêtement, fantaisie qui s'oppose fortement à la rigueur des Mahānikāy sur ce point. A Rangoon et dans les provinces, le moine n'a pas les deux épaules couvertes dans les lieux habités. Le clergé birman est discipliné et bien structuré, et il ne s'agit certainement pas là de laxisme. Cette question d'habillement ne représente pas non plus un détail: la communauté birmane fut précisément divisée pendant tout le XVIII^e^ siècle sur la manière de porter la robe (C. ELIOT, *Hindouism and Buddhism*, III, London 1921, pp. 62-64). Or le manquement à la règle de se couvrir les épaules à l'extérieur du monastère est strictement impensable pour le *bhikkhu* mahānikāy.

désignent le mort par le mot *kammaṭṭhān* (U Kyaw Dun, *op. cit.*, pp. 85 *sq.*). On parle ainsi du "Kammaṭṭhān", de la "maison du Kammaṭṭhān", etc. Or, cette façon de dire, qui est identique à celle en usage chez les Khmers (C-II. 2), indique incontestablement une spécialisation dans la manière de considérer le corps du défunt. Cette désignation qui associe le Kammaṭṭhān avec le cadavre renvoie aux techniques de concentration du *bhikkhu* qui utilise la dépouille mortelle comme base de ses évocations de l'horrible et delà, peut-être, au Paṅsukūl.

Page 5: En réalité, l'origine du mot *paṅsukūl* pose un problème. M. Oscar von Hinüber a bien voulu me faire remarquer que: "L'exégèse traditionnelle fait dériver *paṃsukūla* de *paṃsu* "poussière" et de *kūla* "berge, talus", avec cependant quelques hésitations qui sont exprimées dans le *Visuddhimagga* (*P.T.S.*, p. 60) où le mot est traduit par "tissu provenant d'un tas de poussière" en dépit des difficultés sémantiques qu'une telle équivalence entraîne. Bien qu'on puisse difficilement émettre des doutes sur la signification correcte de *paṃsukūla*, on ne voit pas comment s'est établi le lien qui a fait passer celle-ci de "poussière-berge" à "tissu provenant d'un tas de poussière". Mais *paṃsukūla* est un terme technique d'origine très ancienne dans le bouddhisme et il peut fort bien faire partie de ces groupes de mots, comme par exemple *parajikā*, pour lesquels aucune explication grammaticale ou étymologique satisfaisante n'a encore été trouvée".

Pages 6 et 89: R.F. Gombrich, à propos du Paṅsukūl à Ceylan, note clairement que la pièce de tissu dont le *bhikkhu* se saisit en prononçant la formule *aniccā* est dépliée de façon à recouvrir le cercueil (*Precept and Practice, Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971, p. 241).

Page 13: Enfin, pour être complet, il faut ajouter qu'au Cambodge, en Thaïlande et au Laos, il était dans les usages, jusqu'à ces dernières années, de faire un Paṅsukūl sur le cadavre d'un animal domestique auquel on était particulièrement attaché. Le corps du chat, du chien, du buffle, du zébu ou de l'éléphant était recouvert d'une pièce de tissu qu'un bonze venait s'approprier en prononçant la formule *aniccā*.

BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES ABRÉVIATIONS

A.B.O.R.I.	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute
A.S.I.A.R.	Archaeological Survey of India Annual Report
B.E.F.E.O.	Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient
E.A.	Études Asiatiques
H.J.A.S.	Harvard Journal of Asiatic Studies
I.I.J.	Indo-Iranian Journal
J.A.	Journal asiatique
J.B.R.S.	Journal of the Burma Research Society
J.C.B.R.A.S.	Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatique Society
J.S.S.	Journal of the Siam Society
P.E.F.E.O.	Publication de l'École française d'Extrême-Orient
RBK.	Recherches sur le bouddhisme khmer (cf. Bibliographie: F. Bizot)
SCH.	*svtmnT̄ chpăp hlvṅ* (cf. la liste des documents utilisés)
S.I.A.S.	Scandinavian Institute of Asian Studies

LISTE DES DOCUMENTS UTILISÉS

En écriture khmère:

TK4 – Vénérable IM SOT, Vat Po Veal, Khum Svay Pâo, Srok Sangkè, Khèt Battambang.

TK8 – Vénérable RET, *grū sūtr* de Vat Kien Svay Krâo pendant l'occupation japonaise, Phum Kien Svay Krâo, Khum Dei Eth, Khèt Kandal.

TK20 – *Grū* HIN, Vat Prâthéat, Khum Rôluos, Srok Kandal Stung, Khèt Kandal.

TL133 – *Cau adhikār* Vat Kdol, Khum Svay Pâo, Srok Sangkè, Khèt Battambang.

TL161 – *Cau adhikār* Vat Kambol, Khum Kambol, Srok Phnom Penh, Khèt kandal.

TK278 – Cf. Photo 31.

TL349 – *Tā* SUKH, Phum Chrouy Changvar, Sangkat nº 20, Reach Théani Phnom Penh.

TL362 – *Ācāry* SUN, Phum Krang Thnung, Srok Phnom Penh, Khèt Kandal.

TL373 – Vat Ang Bœg Chak, Khum Kambol, Srok Ang Snuol, Khèt Kandal.

TL374 – *Lok tā* YEM, Phum Ta Phem, Vat Tronum Chrœug, Khum Bœg Thom, Srok Ang Snuol, Khèt Kandal.

TL452 – Vat Koh Prak, Khum Phum Thom, Srok Kien Svay, Khèt Kandal.

TL457 – *Grū* NHEM CHAN, disciple du *grū* UN YOK, grand-devin du Palais royal de Phnom Penh.

En écritures thaïe et lao:

braḥ Pthmsmbodhikthā, Bangkok 2508.
buddhmnT̄ bidhī, d'après D. DHARMASRI, *văt kèv2 cèm1 Bā2*, Bangkok 2519.
budbidī sūn kāngăn2 gvā2 văt bon braḥ nau, Vientiane 2915.
Paṭhamasambodhi, Bangkok 2518, 18e éd.
puddhaprahvăti, Bangkok 2519, 44e éd.
svtmnT̄ chpăp hlvṅ, bangkok 2513, 10e éd.

En écriture européenne:

Tipiṭaka, Damapada, Visuddhimagga, Yogavacar's Manual, Mahāvaṃsa, Cūlavaṃsa, Thūpavaṃsa, édition et traduction "Pali Text Society", sauf indications contraires.
"Cérémonies de l'incinération du roi Sisowath", *B.E.F.E.O.* XXVIII.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITÉS

AYMONIER, E., *Le Cambodge*, Paris 1900-1904.

ARCHAIMBAULT, C., "Contribution à l'étude du rituel funéraire lao", *J. S. S.*, vol. LI, I, Bangkok 1963.

ARCHAIMBAULT, C., *Un complexe rituel, la course de pirogue au Laos*, Ascona 1972.

AU CHHIENG, "Ecriture khmère ou cambodgienne", *Notice sur les caractères étrangers, Imprimerie nationale*, Paris 1948.

BAREAU, A., "Les idées sous-jacentes aux pratiques cultuelles bouddhiques dans le Cambodge actuel" *in*: *Beiträge zur Geistesgeschichte indiens, Festschrift für Erich Frauwallner*, 1968, pp. 23-32.

BAREAU, A., *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*, II, P. E. F. E. O., Paris 1971.

BAREAU, A., "Les récits canoniques des funérailles du Buddha et leurs anomalies : nouvel essai d'interprétation", *B.E.F.E.O.*, LXII, 1975, pp. 151-189.

BAREAU, A., "Etude du Bouddhisme", *Annuaire du Collège de France*, 78e année, Paris 1978, pp. 613-636.

BIGANDET, Mgr P., *Vie ou légende de Gautama, le Bouddha des Birmans, et notice sur les phongyies ou moines birmans*, Paris 1878.

BIARDEAU, M., et MALAMOUD, C., *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, vol. LXXIX, Paris 1976.

BIZOT, F., *Le figuier à cinq branches*, "Recherches sur le bouddhisme khmer, I", P. E. F. E. O. CVII, Paris 1976.

BIZOT, F., "La figuration des pieds du Bouddha au Cambodge", *E. A.* XXV, Bern 1971.

BIZOT, F., "La grotte de la naissance", Recherches sur le bouddhisme khmer, II, *B. E. F. E. O.* LXVI, Paris 1979, pp. 221- 273.

BIZOT, F., "Notes sur les *yantra* bouddhiques d'Indochine" *in*: *Mélanges R. A. STEIN*, Mélanges chinois et bouddhiques, Louvain 1981 (sous presse).
BLEICHSTEINER, R., *L'Eglise jaune*, Paris 1937.
BLOOMFIELD, M., *The Religion of the Veda*, New York 1908.
BRADELEY, E., *Dictionary of the Siamese Language*, Bangkok 1873.
BUNNAG, J., *Buddhist Monk, Buddhist Layman*, Cambridge 1973.
CHUON NATH, *Vacanānukram khmèr*, 5e éd., Phnom Penh 1968.
CONDOMINAS, G., "Notes sur le bouddhisme populaire au Laos", *Archives de Sociologie des Religions*, Paris 1968, réédité *in*: "Aspects du bouddhisme lao", *Bulletin des amis du Royaume lao*, 9, Vientiane 1973, pp. 27-120.
CONDOMINAS, G., "Asie du Sud-Est" *in*: *Ethnologie régionale*, II, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1978, pp. 283- 375.
CŒDES, G., *Inscriptions du Cambodge*, t. I à VIII, Hanoi-Paris, 1936-1966.
COOMARASWAMY, A. K., "Atmayajña: Self-Sacrifice", *H. J. A. S.*, vol. 6, 1942.
COWELL, E. B., *The Jātaka*, London 1895-1907.
DENIS, E., *La Lokapaññati et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien*, Paris 1977.
DICKSON, J. F., "Notes Illustrative of Buddhism as the Daily Religion of the Buddhists of Ceylon, and Some Account of their Ceremonies Before and After Death", *J.C.B.R.A.S.*, vol. VIII, No 29, 1884, pp. 203-236.
DRURY, N., *The sacrificial ritual in the Śatapatha Brāhmaṇa*, New Delhi 1981.
DUBOIS, Abbé J. A., *Mœurs, Institutions et Cérémonies des Peuples de l'Inde*, 2 vol., Pondichéry 1899.
DUMONT, P. E., *L'Açvamedha, Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*, Paris-Louvain 1927.
DUROISELLE, C., "The ari of Burma and Tantric Buddhism", *A. S. I. A. R.* Rangoon 1915-16.
ELIADE, M., *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris 1975.
ELIOT, C., *Hinduism and buddhism, an historical sketch*, London 1921.
FILLIOZAT, J., "L'apport de l'étude des religions de l'Inde à la science de l'homme" *in*: *Anthropologie religieuse*, publié sous la direction du Dr. C. J. BLECKER, Leiden 1955, pp. 108-119.
FILLIOZAT, J., "Taoïsme et yoga", *J.A.*, Paris 1969, pp. 41-87.
FINOT, L., "Recherches sur la littérature laotienne", *B.E.F.E.O.* XVII, no 5, Hanoi 1917.
GABAUDE, L., *Les cetiya de sable au Laos et en Thaïlande, Les textes*, P.E.F.E.O. CXVIII, Paris 1979.
GEIGER, W., *Cūlavaṃsa, being the more recent part of the Mahāvaṃsa*, 2 vol., Colombo 1953.
GONDA, J., *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haye 1965.
GERINI, G. E., *Chūlākantamaṅgala*, Bangkok 1895 2e éd. 1976.
GUESDON, J., *Dictionnaire Cambodgien-Français*, 2 vol. Paris 1930.

HEESTERMAN, J. C., *The ancient indian royal consecration*, La Haye 1957.
HEESTERMAN, J.C., "Reflexions on the significance of the Dakṣiṇā", *I.I.J.*, III, 1960.
HUBERT, H. et MAUSS, M. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année sociologique*, 2, 1899, pp. 29-138.
HIGGINS, M. MUSAEUS, *Jātakamālā*, Colombo 1914.
JUDSON, A., *Burmese-English Dictionary*, Moulmein 1852, Rangoon 1953, 1966.
KERN, H., *Jātakamālā*, Havard Oriental Series, vol. I, Leiden 1891; trad. SPEYER, London 1895.
KEYES, C.F., "Tug-of-war for merit: cremation of a senior monk", *J.S.S.*, vol. 63, I, Bangkok 1975, pp. 44-62.
KHIN SOK, "Les chroniques royales et l'inscription moderne d'Angkor n° 39", *B.E.F.E.O.* LXIV 1977, pp. 225-241.
KYAM DUN, U, "Burmese funeral rites", *J.B.R.S.*, vol. XII, Rangoon 1917.
LAMOTTE, E., *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna*, Louvain 1966-1980.
LAMOTTE, E., *Histoire du bouddhisme indien des origine à l'ère śaka*, Louvain 1976.
LECLÈRE, A., "Mémoire sur les fêtes funéraires et les incinérations qui ont eu lieu à Phnôm Pénh du 27 avril au 15 mai 1899", *J.A.*, IX, 15, Paris 1900, pp. 368-376.
LECLÈRE, A., *Le Bouddhisme au Cambodge*, Paris 1899.
LECLÈRE, A., *La crémation et les rites funéraires au Cambodge*, Hanoi 1907.
LECLÈRE, A., *Fêtes civiles et religieuses*, Annales du Musée Guimet, tome 42, Paris 1917.
LÉVI, S., *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris 1898, Paris 1966.
LEWITZ, S., "Inscriptions modernes d'Angkor", *B.E.F.E.O.* LX, 1973, pp. 163-203.
LEWITZ, S., "Note sur la translittération du cambodgien", *B.E.F.E.O.* LV, 1969, pp. 163-169.
MARLIÈRE, M., *Étude d'un groupe de trois monastères bouddhiques sis à Thonburi (Thaïlande)*, Publication de l'École pratique des Hautes Études, Paris 1977.
MARTIN, MARIE A., *Introduction à l'ethnobotanique du Cambodge*, Paris 1971.
MARTINI, G., "*Brapaṃsukūlānisaṃsaṃ*", *B.E.F.E.O.*LX., 1973, pp. 55-78.
MORECHAND, G., "Contribution à l'étude des rites funéraires indiens", *B.E.F.E.O.*, LXII, 1975, pp. 55-124.
OLDENBERG, H., *Die Religion des Veda*, Stuttgart 1923.
PALLEGOIX, Mgr D.J.B., *Description du Royaume Thai ou Siam*, 2 vol., Paris 1854.
PARIS, P., "L'importance rituelle du nord-est et ses applications en Indochine", *B.E.F.E.O.* XLI, Hanoi 1942.
PELLIOT, P., "Le Fou-nan", *B.E.F.E.O.* II, Hanoi 1903.
PLION-BERNIER, R., *Fêtes et cérémonies de Thaïlande*, Bangkok 1969.
PORÉE-MASPERO, E., *Cérémonies des douze mois*, Phnom Penh.

PORÉE-MASPERO, E., *Cérémonies privées des Cambodgiens*, Phnom Penh 1958.

RENOU, L., *L'Inde classique, Manuel des Études indiennes*, par L. RENOU et J. FILLIOZAT, tome I, Paris 1947.

RENOU, L., *Hymnes spéculatifs du Véda*, Paris 1956.

ROSU, A., "Considérations sur une technique āyurvedique", *I.I.J.*, XVII, 1975.

SCHOUTEN, J., *A Description of the Government, Might, Religion, Customes, Traffick and other remarkable Affairs in the Kingdom of Siam, written in the Year 1636*, éd. anglaise 1671.

SECKEL, D., "The first Symbols of the Buddha", *in*: D. L. SNELLGROVE (ed.), *The Image of the Buddha*, UNESCO 1978, pp. 13-44.

SEQUERIUS, B., *Relations of the World and the Religions observed in all Ages and Places discovered, from the Creation into this Present, by S. PURCHAS*, London 1617.

SHWAY YOE, *The Burman, his life and notions*, London 1882, New York 1963.

TAMBIAH, S. J., *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thaïland*, Cambridge 1970.

TERWIEL, B. J., *Monks and Magic*, S. I. A. S., Bangkok 1975.

THAO NHOUY ABHAY, "Rites de la mort et des funérailles", *in: Présence du Royaume lao*, France-Asie, tome XII, Saigon 1956.

THITE, G., "Significances of the dīkṣā", A. B. O. R. I., 1970.

TUCCI, G., *Teoria e pratica del mandala*, Roma 1969, Paris 1974.

WALES, H. G. QUARITCH, *Siamese States Ceremonies, their History and Function*, London 1931.

WEBER, M., "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", II, *Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen 1920.

WELLS, KENNETH E., *Thai Buddhism, its Rites and Activities*, 3e éd., Bangkok 1975.

WIJESIṆHA, L. C., *The Mahāvaṃsa*, Colombo 1909.

YALMAN, N., "Les moines bouddhistes ascétiques de Ceylan" *in*: *Ethnology I*, 1962; trad. française: J. MIDDLETON (éd.), *Anthropologie religieuse, les dieux et les rites*, Paris 1974.

YOUG, E., *The Kingdom of the Yellow Robe*, Being Sketches of the Domestic and Religious Rites and Ceremonies of the Siam, Westminster, 1898.

ZAGO, M., *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*, Documenta missionalia, 6, Roma 1972.

En langues thaïe et lao:

DAVI KHOEUN KEO (*dvī khœean kèv2*), *svt mnT̄ chpăp bhag hnœean*, Chaing Mai 2520.

KAMPHUN PHILAVONG (*gāṃphun bilāvăñs̄*), *vădnaḥdăm lēah Rītgañ Paḥbeni*, Viantiane 2510.

PIYA MANKHOL (*Piyaḥ mṅgl*), *jumnum jhăPnkic deśnā*, Bangkok 2514.
PLEK SANTHIRAK (*Plēk sndhirăkṣ*), *bidhī krrm lēah lăddhi prah beṇī*, Bangkok 2504.
SATHIEN KOSET (*sthīeyr kośeś*), *Kiet-Tāy Praḥbeni Kīeyvl kăp jiviT*, Bangkok 2510.
SOMPHONG KRIENG KRAYPHET (*smbṅṣ̄ krieyṅ krai bejr*), *Praḥbenī daiȳ porāṇ*, Bangkok 2505.

LISTE DES STANCES ET PRIÈRES MENTIONNÉES

aciram…
ahaṃ catubhūtānaṃ ehi…
ajjatagge pāṇupetaṃ pariyantaṃ…
aniccā…
anumodanā…
ārādhanāsīl.
atītaṃ rūpaṃ dukkhaṃ…
atthi imasmiṃ kāye…
atthi uṇhissa vijayo…
avijjā…
ayaṃ attabhavo…
bhogapariyantaṃ…
bojjhaṅ…
Bojjhaṅgasūtr.
buddhaṃ caṅkamaṃ adhiṭṭāmi…
buddhānussati…
buddhānussati mettā ca assāsapenti.
catuṭṭhite vassanatthaṃ kāraṃ…
cha pannattiyo…
Dhammacakkappavattanasūtr.
ehi bejjhaprāp…
ekanāmakiṃ…
hetupaccayo…
idaṃ assāmikaṃ ñatvā gaṇhāmi…
idaṃ santhavarasaṃ adhiṭṭhāmi…
imaṃ bindukappaṃ karomi…
imaṃ paṃsukūlaṃ assāmikaṃ…
imaṃ paṃsukūlikaṅgaṃ manussena…
imaṃ paṭhaviyaṃ adhiṭṭhāmi…
imaṃ vatthaṃ assāmikaṃ…
iminā puññakammena…
itipiso…
jātipariyantaṃ b. dh. s. saraṇaṃ gacchāmi…
jīvapariyantaṃ…
karaṇīyamatthakusalena…
karuṇā…
kāya kāya rupaṃ dukkhaṃ…
kāyānupassanā satipaṭṭhānā…
kena patitaṃ assāmikasāmikaṃ iti…
kusalā dhammā…
maggapariyantaṃ…
maraṇakālaṃ pariyantaṃ…
maraṇaṃ me bhavissati…
maraṇa pariyantaṃ…
mettā karuṇā…
mettañca sabbalokasmiṃ…
nāmarūpaṃ dukkhaṃ…
namo tassa…
nibbānapariyantaṃ…
pañcakkhandhā…
pathāpagatā mahāroruvapisāce…
phalapariyantaṃ…
puggalo…
sabbe sattā averā hontu.
sabbe sattā maranti ca…
sabbī…
sakkatvā…
saṅgaho…
siridhiti…
thvāy jīviT…
udetayañcakkhumā…
ukāsa yaṃ mara saṃ u a saṃ.
ukkāssa atitā anāgataṃ.
yaṃ kinci kusalaṃ kammaṃ…
yaṃ misa aṭisaṃ.
yathā…
yathā vārivahā pūrā…
ye keci…

LISTE DES FORMULES MENTIONNÉES

A A RA HAṂ
A I YA
A MA A U A RA HAṂ
A RA HAṂ
BU DDHO A RA HAṂ
CI CE RU NI
CI VA RE RU NI
CU LA VA KA U A RA HAṂ
I TI MA
KHI TA VI CHI TA KAṂ
MA A MA U A RA HAṂ
MA A RA HAṂ
MA YĀ U
NA A RA HAṂ
NA CI CE RU NI
NA MA A U
NA MA NA A NA U NA A RA HAṂ
PA A RA HAṂ
PA A U MA A RA HAṂ
PA YA TI PA YA TI
PA YA U
PI TA
PI TA BĀ NA A RA HAṂ
PI TA NA A RA HAṂ
PU LA VA KA
SA I TI SUṂ I TI
SA MA A U A RA HAṂ
SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA
SA TI MA
U A RA HAṂ
VI BU DDHO A RA HAṂ
VI LA U

INDEX

A A RA HAṂ, 50 (n. 78), 53.
abandon: – du cadavre, 15, 16 (n.28), 38, 77, 93; – d'un tissu, 6, 13, 105; – des bougies et des mèches, 25.
Abhayagirivihāra, 87.
Abhidhamm: stances de l'–, 10, 10 (n.6), 14, 32, 33, 82, 83, 84 (n.16); listes de l'–, 88.
abhidhammamahāpaṅsukūl, 46 (n. 41).
Abhidharma sanskrit, 88.
abhiseka, 96.
absorptions, 73.
aciraṃ..., 19 (n.45), 20, 20 (n.48), 21, 21(n.54-55), 25, 26, 31, 33 (st. complète), 41 et 43 (st. modifiées), 65, 70, 71, 81.
aśvamedha, 97, 98.
adhuvaṃ me jivitaṃ..., 41, 43, 61, 62.
adhvaryu, 101.
affranchissement des fautes, 102.
Aghorī, 102.
Agniṣṭoma, 96 (n.64).
āgrayaṇa iṣṭi, 98.
agrégats, 78; – = panneaux de la robe, 74.
ahaṃ catubhūtānaṃ ehi..., 41, 41 (n.18), 43.
aiguière, 27, 30.
A I YA, 60.
ajjatagge pāṇupetaṃ pariyantaṃ..., 21.
ajjhattika, 76.
Ajjhattikadān –ou *ajjhattikadān*–, 27, 45, 48 (n.61), 76, 77, 78, 89, 99, 100; – Mahāpaṅsukūl, 44, 48, 49, 85.
ākār, 52.
ākās, 36.
aliments frais maternels, 73; – = corbeille de *srau banlai*, 73.
A MA A U A RA HAṂ, 53 (n.107).
âmes: fixer, lier les –, 63, 69, 99; bannières des –, 18, 55; retour des –, 68; riz des –, 24; appel des –, 67, 67 (n.11), 68, 99.
amnios, 69, 79, 80, 94, 97; – = manteau, 70; – = vêtement, 94.
ampoḥ, 10, 34; voir "fil de *sīmā*".
anak, 49.
anapanasmṛti, 88.
Ang Duong, 15, 18.
Angkor Vat, 25.
aṅguñ, 18.
Aṅguttaranikāya, 72 (n.27).
aṅguy dhamm, 27.
aniccā..., 6, 10, 10 (n.4), 14, 16, 16 (n.32), 18 (n.35), 19 (n.45), 20, 21, 25, 31, 33 (st. complète), 35, 42, 44 (st. complète), 70, 71, 80, 85.
aniccaṃ kumār, 56 (n.136).
animaux en carton, 10 (n.4).
animistes (croyances), 99.
Anisaṅs, 35, 35 (n.89), 79.
anniversaire de décès, 12, 91.
Anotatta (le lac), 81.
aṇtèt, 39 (n.2).
Anumati, 97.
anumodanā..., 28.
anussati, 40 (n.14).
Apadāna, 6 (n.14).
apāmārgahomaḥ, 98.
apodhātu, 44.
apparences (les trente-trois), 52.
appel des âmes, voir "âmes"; voir aussi "*bhūt*".
ār, 54 (n.116).
ārādhanā, 30.
ārādhanāsīl, 25, 41 (n.15).
A RA HAṂ, 50, 72.
Archaimbault, C., 12 (n.15), 14 (n.24), 17 (n.34), 18 (n.35), 20 (n.51), 44 (n.36), 83 (n.16).
Arī, 104.
ariyasacc = les quatre religieux, 64.
āsādh, 39.
ascèses (les treize), 87; voir "*dhutaṅg*".
Asie du Sud-Est, 4, 7, 8, 36, 67, 87, 89, 91, 99, 102.
aspersion, 25.
assuj, 39.
asubh, 15, 28, 48 (n.62), 52 (n.95), 53 (n.110), 70, 72, 73.
Āsubh Kammaṭṭhān, 48, 48 (n.65), 74.
asura, 55.

aśvamedha, 97, 98.
Atharvaveda, 99.
atītaṃ rūpaṃ dukkhaṃ..., 59.
ātman, 77.
attaches du cou, du tronc, des pieds, 69.
aṭṭhaṅgikamagg, 64; – = les huit religieux = les huit *mātikā*, 64.
atthi imasmiṃ kāye..., 19, 21, 65, 95.
aṭṭhikaṃ, 51.
atthi uṇhissa vijayo..., 21, 26.
Auguste corbeille de vertus précieuses, voir "*Braḥ guṇ kèv piṭak*".
autel des *devatā*, voir "*devatā*".
avijjā..., 14, 19, 20 (n.49), 25.
axis mundi, 101.
ayaṃ attabhavo..., 58.
Aymonier, E., 78 (n.48).
Āyurveda, 74 (n.40).

babīl, 19, 19 (nn.42-43), 65.
bain rituel, 68.
ballot de cendres, 44.
Bandhula-Mallikā, 81.
banlai, 73.
bannière, 24, 30, 82; – des âmes, 55, 55 (n.123), 64, 74, 75; – de sauvetage, 24, 67; – de l'Abhidhamm, 55, 73; – de l'Abhidhamm = cordon ombilical, 73.
Bareau, A., 34 (n.86), 81 (nn.2-6), 87 (n.21), 90 (n.27), 90 (n.28).
bâton, 27, 28, 30, 31, 36, 47, 50 (n.75), 54, 59, 61 (n.175), 98; – = arbre Ūlokbhoktar, 55.
bâtonnets de santal, 31, 40, 43 (n.28), 55, 61; – = composé psychique, 56, 74; – = arbres des actes mauvais, 55; pointes incandescentes des – = *asura*, 55.
bayart, voir "*saṅghịk*"; objet dans le – = choses de l'impermanence, 56.
bè, 24, 65, 66, 67, 68; – pyramidal, 67; – en forme de cercueil, 65.
Bejjhaprap, °pran, °dhan, °dhān, 58 (n.140).
bhadrapad, 39.
bhāvanā, 41 (n.15).
bhikkhu: – = mère, 56; – = Dhamma, 56, 65; – = *mātikā*, 64; – = élément, 64; – = viscères, 64.
bhjuṃ biṇḍ, 12.
bhnèk kruoc, 22.
bhogapriyantaṃ..., 21.
bhūṣā, 82.
bhūsāyoṅ, 10, 10 (n.3), 11, 14, 34, 37, 61 (n.174), 81, 82, 83, 84, 85.
bhūt, 41 (n.18), 44, 44 (n.36), 49, 57, 71; appel des –, 58; lier les –, 41 (n.18), 58, 71.
Biardeau, M., et Malamoud, C., 92 (nn. 32-33), 93 (nn.43-44).
Bigandet, Mgr P., 104.
bindu, 31, 31 (n.77), 74.
Birmanie, 4 (n.4), 104, 105.
bisākh, 39.
Bizot, F., 4 (n.2), 28 (n.74), 31 (n.77), 73 (n.35), 96 (n.63); voir "RBK.".
Bleichsteiner, R., 102 (n.89).
Bloomfield, M., 93 (n.44).
bluk, 17 (n.34), 18 (n.37), 19 (n.41).
Bodhisattva, 76, 77, 78, 91, 99, 102.
bois des Rāṃṅ, 90.
bojjhaṅ..., 21 (n.54), 26, 65.
Bojjhaṅgasūtr, 21.
bougies: – = *Tipiṭak* = principe de vie, 67; – mesurant la taille du malade, 24, 67.
Bradeley, E., 32 (n.81).
braḥ, 46 (n.40).
Braḥ guṇ kèv piṭak, 44, 45, 46 (49 n.74), 72, 88, 102.
Brāhma, 42.
Brāhmanas, 94, 95.
brahmanisme, 5, 92, 102, 103.
braliṅ, 99.
brāy, 67, 68, 100; *panteñ* –, 67.
budbidi sūn kāṅgōn2 gvā2, 32 (n.79).
Buddhaghosa, 5, 6, 85, 86.
buddhaguṇ, 49.
buddhaṃ caṅkamaṃ adhiṭṭāmi..., 59.
buddhānussati..., 19, 20 (n.49), 40, 41, 43.
buddhānussati mettā ca assāsapenti, 59.
buddhmnT̄ bidhī, 14 (n.22), 21 (n.57), 26 (n.65), 71 (n.22).
BU DDHO A RA HAṂ, 51.
Bunnag, J., 13 (n.19).

Cambodge, 4, 8, 9, 26, 28, 32, 35, 38, 63, 67, 70, 75, 89, 103, 104, 105, 106.

camrœn āyu, 25.
caṅkraṃ, 59 (nn.152-153).
caractéristiques (les treize), 52.
catuṭṭhite vasanatthaṃ kāraṃ..., 58.
ceintures: – = vaisseaux, 56, 74; – de poitrine, 50 (n.75), 47, 69, 70; – de taille, 47, 69, 70; – par-dessus le vêtement, 94; – à la hauteur du nombril, 97.
cendres, voir "ossements".
cēṅ rūp, 19 (n.45),
cent huit, 24.
cercueil = matrice, 63.
cetiy, 12, 25; Cūḷāmaṇi –, voir "Cūḷāmaṇi".
cetr, 39.
Ceylan, 6, 81, 85, 87, 89, 102, 105; la communauté de –, 3, 31 (n.77), 34 (n.86); le bouddhisme de –, 4, 17 (n.34).
chair, 74, 78; – de rebut, 5, 77; offrande des –, 14, 77, 78, 102; – et os = riz éclaté, 56, 74.
Chāk, 16 (nn. 28-32), 26, 30, 31, 35, 36, 50, 57, 61, 63, 71, 75, 82, 84, 95; – dans un monastère, 47; – d'une personne vivante, 48, 49, 51, 59, 62, 63, 69, 71; – d'une personne morte, 49, 51, 59, 62, 63, 71, 105; – des objets, 62; – de l'auguste horreur, 54.
Chāk Mahāpaṅsukūl, 26, 29, 36, 38, 40, 42, 45, 46, 50, 54, 62, 64, 68, 85.
chāk pak spèk, 75, 76.
chamaniques (cultes), 99.
champignon, 51.
cha pannattiyo..., 32.
châsse = forêt = Laṅkā (l'île de) = ventre maternel, 55, 91.
chemin: – de l'impermanence, de la mort, 55, 60 (n.161), 73, 74; – de la naissance, 60 (n.161), 73.
Cheou Ta-kouan, 77.
chiddakaṃ, 51, 52.
chlaṅ, 12.
chlaṅ dhātu – ou *chlaṅ dhāTu* –, 11.
chorion, 94, 97; – = peau d'antilope, 94.
Chuon Nath, 19, 75.
CI CE RU NI, 41, 43.
cingalais, 89, 89 (n.26), 103, 105; orthodoxie –, 81, 85, 103; canon –, 6, 86, 91; hérésie –, 85, 87, 103.
circumambulation, 17 (n.34), 56, 56 (n.129), 59, 65, 68, 74, 80; – = quête d'entrée dans le ventre maternel, 55.
cire, 56.
ciseaux de charpentier, 64 (n.2).
Cittakumāra Cittakumārī, 82; voir "Enfants-esprits".
CI VA RE RU NI, 43.
cœur, 56, 64, 74; – = fleurs de lotus, 56, 74; – = un des cinq religieux, 64;
coiffe, 36.
communauté hindouiste, 3.
conception (symbole de la), 65.
Condominas, G., 17 (n.34), 99 (n.79).
continents (les dix), 49 (n.71).
Coomaraswamy, A. K., 92 (n.36).
corbeille de *srau banlai*, 73, 74.
corde de chaume, 82.
cordon ombilical, 73, 97; – = ceinture de taille, 70.
cordon placentaire = écharpe, 70.
corne d'antilope, 97, 98.
corps: – modelé dans la cendre, 18, 18 (nn.35-38-39), 19 (n.45); – = cinq bougies, cinq baguettes d'encens, cinq fleurs, 56; – d'espace, 52; – = impermanence, 54.
cortège funèbre, 10 (n.4), 11.
cosmogramme, 101.
couteau = outil, 64.
Cowell, E. B., 76 (n.44).
création mentale, 56.
crémation, voir "incinération".
cruche des eaux = étole, 70.
Cūḷāmaṇi, 24, 67, 74, 82.
cūlamātā, 55 (n.128).
culani, 55 (n.128).
culavaka, 53 (n.108).
CU LA VA KA U A RA HAṂ, 53.
Cūḷvaṃsa, 6 (n.15), (87 n.23), 89.
curcuma (chique de), 73, 74 (n.38).

dakṣiṇā, 93, 93 (n.44), 95, 97, 98, 98 (n.78), 99, 100; – / *dīkṣā*, 98 (n.78).
dakṣiṇāgni, 98.
dānapāramitā, 76.
daṅ braḷiṅ, 18, 55 (n.123).
das', 36.
dat phā2 Pāl, 12, 13 (nn.19-20).

Davids, T. W. Rhys, 3 (n.1).
Davi Khœun Keo, 33 (n.84).
démembrement: – du postulant, 78, 79, 92, 95; – de Prajāpati, 92; – de l'Être universel, 92; – du Dhamma, 95.
Denis, E., 13 (n.20).
dépouillement, 75, 76, 77, 94, 102.
dérobée (à la), voir "tapinois".
destruction des attaches par le Paṅsukūl, 73.
devatā, 84 n.16; autel des –, 26, 30, 46, 47.
Dhamma, 45.
Dhammacakkappavattanasūtr, 21.
Dhammakathika, 87.
Dhammakāy, 45, 46, 54, 54 (n.114).
Dhammamahāpaṅsukūl, 46, 47, 48 (n.62), 57.
Dhammapadaṃ, 33 (n.85).
Dhammasaṅgaṇi, 72 (n.25).
Dhammatray, 69, 69 (n.16), 90.
Dhammaviṅsuṅ, 31 (n.77).
Dhammayutika, 8.
Dharmasri, voir "*buddhmnT̄ bidhī*".
Dhātukathā, 32.
dhūtaguṇa, 88.
dhutaṅg, 27, 27 (n.69), 30, 31, 50, 58 (n.148), 86 (n.20), 87, 88, 98; voir "ascèse".
Dickson, J. F., 6 (n.16), 17 (n.34), 31 (n.77), 34 (n.86), 89 (n.26).
dīeyn gāl siṅg, 24.
dīeyn sœp jaḥTā, 24.
Dīghanikāya, 72 (n.27).
Dīkṣā, 94, 95, 96, 98, 98 (n.78), 99, 100; – / *dakṣiṇā*, 98 (n. 78).
directions (les dix), 49 (n.71).
dœer, 36.
Doṇa (le brāhmane), 81.
don caché, 17 (n.34), 66; voir "tapinois".
don de la vie, 76, 78, 89, 96; – aux Trois Joyaux, 96; voir "*thvāy jīviT*".
don de soi-même, 89, 95, 96; voir "Ajjhattikadān".
douleur, impermanence, impersonnalité, 41 (nn.17-21), 43 (nn.30-31), 46, 52, 59 (n.155).
douze vertus maternelles, 14.
drapeau noir, 40.
Drury, N., 96 (n.64).
dū, 10, 61 (n.174).
Dubois, J. A. (l'abbé), 91 (nn.30-31).
Dumont, P. E., 97 (n.69).
dvār mās, 55 (n.120).
dvār samrās', 60 (n.168).
Dwāya, 105.

eau: – = liquide séminal (ou semence virile), 68, 94; – = exsudat amniotique, 66, 68.
eaux (les), 66.
écharpe, 47, 69, 70; –, ceinture de poitrine, ceinture de taille = les trois attaches du linceul, 69.
échelle pour gravir le Meru, 24, 67.
écorcement, voir "dépouillement".
écran, 10 (n.4), 30, 31, 59.
effigie, 68, 100; voir "simulacre".
ehi bejjhaprāp..., 58.
ekanāmakiṃ..., 14, 20 (n.49).
éléments: les quatre –, 36 (n.90), 68; les cinq – = les cinq religieux, 64.
Eliot, C., 105 (n.1).
embryon, 55 (n.119), 66, 69, 70, 73, 74, 74 (n.40), 89, 94, 96 (n.64); nourriture de l' –, 64; tête de l' –, 73.
enceintes, 101; – du monde, 42; – à deux voies, 46; – à trois voies, 47; – à cinq voies, 47; – à huit voies, 47.
enfant qui est impermanence, qui est fils de l'impermanence, 56 (n.136), 69; – = personne qui est sous la robe, 56, 69.
Enfants-esprits, 56 (n.132), 68.
espace, 72.
esprit (l') et la conscience, 44.
estomac, 56, 74; – = musette, 56, 74.
étoffe (pièce d'– blanche), voir "tissu"; – = principe maternel, 65; lambeau d' – recueilli dans un cimetière, 102.
étole, 70.
Être universel – ou primordial –, 31 (n.77), 99; démembrement de l'–, 92.
expulsion du mal, 21, 22, 65, 66, 67, 68, 99, 100.

facteurs d'existence (les treize), 78.
femme morte en couches, 40.
fête: – du septième jour, etc., 10, 10 (n.5), 11, 12, 91; – des mânes, 12, 20, 20 (n.52); – des fleurs, 13.

feu = âge, 56.
feuille de bananier, 18, 67; – = principe paternel, 65.
figuier, 55, 78, 101; – cosmique, 55 (n.118), 74; – à cinq branches, 83.
figurine, voir "simulacre".
fil de coton, 26, 34; – lié au poignet, 22, 25, 31, 68, 99; – d'or et d'argent, 83; – à neuf brins, 22, 24, 29, 69.
fil de *sīmā*, 19, 24, 25, 27, 65, 69; – qui lie les doigts du mort, 10; – saisi par les religieux, 10, 11.
Filliozat, J., 42 (n.25), 58 (nn.140-142), 73 (n.33), 99 (nn.80-81), 101 (n.82).
Finot, L., 83, 83 (n.14).
fleur de lotus = cœur, 56, 74.
fœtus, 73; tête du –, 73.
foie, 64, 74, 78.
forêt profonde, 55, 74; – = châsse, 55; – = "île précieuse de Laṅkā", 55, 90.
formation de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue…, 83.
formule d'expulsion, 21, 24.
funéraille du Bouddha, 81, 81 (n.1).
Fou Nan, 77.
four crématoire, 11, 18, 19 (n.45).

gā (Imperata), 22.
Gabaude, L., 65 (n.9).
gāṃ than, 21.
gardiens (les dix), 49 (n.71).
gāl siṅg, 25.
Geiger, W., 87 (nn.23-24).
Gerini, G.E., 28 (n.71).
gestation embryonnaire, 31 (n.77), 65, 68, 69, 80, 83, 91.
Girivaṅkat, 28, 30, 101.
Gonda, J., 93 (n.44), 94 (n.50).
graṅ, 27, 30, 50 (n.75), 57.
grand-cérémoniaire, 47.
grœuṅ parikkhār, 47 (n.55).
grū kaṃṇœt, 67.
grū sṭoḥ, 67.
Guesdon, J., 5 (n.7).
guṇ, 52.

hache à balancier, 64 (n.2).
hāchitakaṃ, 52 (n.101).
hai, 46 (n.39).
hangar = matrice, 66, 94.
hāp, 48.
hatachiddakaṃ, 52.
hatavichiddakaṃ, 52.
hatavikkhittakaṃ, 51, 72.
Heesterman, J. C., 93 (n.44), 96 (n.64), 65, 97, 97 (nn.66 à 68, 70 à 72), 98 (nn.73, 75 à 78).
hérésie, 87, 89, 105.
hérétique, 57, 88.
hetupaccayo…, 32, 33.
Higgins, M. Musaeus, 76 (n.44).
Himabant, 28, 30, 67, 101.
hindouisme, 3, 89, 101.
hlivl Tā, 44.
hojāṅ, 20 n.50.
horreur – ou horrible –: évocation ou contemplation de l'–, 15, 17, 21, 31, 52 (n.95), 70, 71, 74, 79, 86, 88, 106; les trois chemins de l'–, 48, 57; les quatre chemins de l'–, 48 (n.62); les dix chemins de l'–, 48 (n.62); les treize –, 28, 45, 48 (n.62), 52, 70, 72, 73; l'– souffrance, 52; caractères et propriétés de l'–, 45, 52, 53, 72.
Hubert, H., et Mauss, M., 94 (n.50), 99 (n.78*).
hū jāṅ2, 20 (n.50).
hutte, 29, 67.
hutte pyramidale, 22, 24, 66.

idaṃ assāmikaṃ ñatvā gaṇhāmi…, 60.
idaṃ santhavarasaṃ adhiṭṭhāmi…, 61.
images humaines dans la cendre, 18, 18 (n.35), 64, 91; – = Vinay, Sūtr, Abhidhamm, 64.
imaṃ bindukappaṃ karomi…, 31 (n.77).
imaṃ paṃsukūlaṃ assāmikaṃ…, 61.
imaṃ paṃsukūlikaṅgaṃ manussena…, 62.
imaṃ paṭhaviyaṃ adhiṭṭhāmi…, 59.
imaṃ vatthaṃ assāmikaṃ…, 62.
iminā puññakammena…, 71.
impermanence, 70, 71; chemin de l'–, 55, 60 (n.161); choses de l'–, 65; enfant de l'–, 56.
incinération, 11, 34, 63; – royale, 9, 10 (n.4), 11 (n.10), 13 (n.20), 14 (nn.23-25), 15, 16 (n.29), 17 (n.34), 18 (n.39), 19 (n.43), 82 (nn.10-11), 84.
Inde, 91, 99.

Indra, 42.
instructeur de l'enfant dans le ventre maternel, 64 (n.3).
instruction du *bhikkhu* par l'*ācāry*, 57.
I TI MA, 60.
itipiso..., 25.

jaḥTā, 22 (n.60).
jaḥTā khāt, 22 (n.60).
jăk, 26.
jam, 68.
Jambosier (pays des), 69, 74.
jananī, 56 (n.128).
jarre, 30, 101.
jatā, 22 (n.60).
Jātaka, 76, 79, 102.
jātipariyantaṃ b. dh. s. saraṇaṃ gacchāmi..., 21.
jīvapariyantaṃ..., 21.
jivadānaṃ, 89.
jīvit viññāṇ, 56 (n.132).
jesṭh, 39.
jœṅ thkar, 18, 20, 20 (n.48), 26, 30, 44, 44 (n.36), 46 (n.43), 47, 68, 81.
jonque, 45, 48, 77, 78 (n.49); – = corps du postulant, 77, 95; voir "nef".
jruṅ, 39 (n.5), 40 (n.8).
Judson, A., 5 (n.5), 104.
Jum2, 15.
jupe, 40, 47, 69, 70.

kalpavṛkṣa, 13 (n.20).
Kammaṭṭhān, 30, 48 (n.62), 49, 50 (n.74), 57, 106; – de deux sortes, 58 (n.146); la maison du –, 106.
Kammaṭṭhānamahāpaṅsukūl, 46, 47, 48.
Kamphun Philavong, 14 (n.24), 16 (n.32), 19 (n.45), 20 (n.53), 21 (n.54), 32 (n.79).
Kampot, 15.
kaṅseṅ, 56 (n.135).
kap', 36.
Kāpālika, 102.
Kapilavatthu, 90.
karaṇīyamatthakusalena..., 16, 20 (n.49), 71.
karuṇā..., 14, 20 (n.49).
Kassapa, 6.
Kathāvatthu, 32.
kaṭhin, 13, 42.
kattik, 39.
kauṭṭh, 36.
kāya kāya rupaṃ dukkhaṃ..., 43.
kāyānupassanā satipaṭṭhānā..., 41, 59.
kena patitaṃ assāmikasamikaṃ iti..., 60.
kdhī = 3 dhī, 58 (n.150).
Kern, H., 76 (n.44).
Keyes, C. F., 17 (n.32).
khāv2 khvăñ, 24.
khè candagati, 39 (n.3).
khè suriyagati, 39 (n.3).
Khin Sok, 35 (n.88).
KHI TA VI CHI TA KAṂ, 54.
khittakaṃ, 52.
khittavichiddakaṃ, 53 (n.24), 54 (n.113).
Khmer, voir "Cambodge".
khmoc, 52 (n.95).
khœn2, 58 (n.147).
khsè pās, 69.
kom, 26, 30, 31, 46, 47, 54, 59.
Kompong Speu, 20.
kraḥdṅ, 24.
Kraing Thnung, 26.
kre dhamm, 30.
kusalā dhammā..., 14, 16, 18 (n.35), 19, 20 (n. 49), 32, 33, 71.
Kusinārā, 81, 90.
Kyam Dun, U, 104, 106.

labyrinthe, 28, 29, 30, 31, 74, 79, 101.
lait, 49.
lak grāP, 75.
Lamotte, E., 72 (n.25), 76 (n.44), 87 (n.22), 88 (n.25).
lampe à huile, voir "*kom*"; – = lampe de l'âge, 56, 56 n.131.
Laṅkā (île précieuse de), 55, 89; – = ventre maternel, 55; chemin de –, 89.
Laos – ou lao –, 4 n.3, 8, 26, 32, 44, 63, 71, 83, 103, 104, 105.
Leclère, A., 10 (n.4), 12 (n.15), 14, 14 (nn.23-25), 15 (nn.26-27), 16 (n.29), 17 (n.34), 18 (n.39), 19 (n.43), 20 (nn.48 à 50), 25 (n.63), 32 (n.80), 39 (n.8), 77, 81, 82, 83, 83 (n.12), 84, 84 (n.17), 85 (n.18).
lettres de l'alphabet, 19, 65, 92, 95.
Levatār, 44, 54.
Lévi, S., 92 (nn.37 à 39), 93 (nn.40 à 48), 94 (nn.49, 51 à 56), 95 (nn.57-58-60).

Lewitz, S., 25 (n.62), 32 (n.82).
lic, 39 (n.2).
liens d'existences, 72; rejet des –, 79, 88.
linceul = matrice, 84, 86.
linga, 99.
lion (le roi des), 59.
lœk, 58 n.147.
lohitakaṃ, 51.
lohitaṃ, 52.
lok, 47 n.60.
lok abhidhamm, 32, 64, 82.
Lokaprajñāpati, Lokapaññatti, 13 (n.20).
lokuttaradhamm, 69; – symbolisé par les neuf brins du fil, 69.
loterie, 16 (n.32), 48, 85, 86.
Lumbinī, 90, 90(n.27).

MA A MA U A RA HAṂ, 53.
MA A RA HAṂ, 50, 53 (n.111).
maggapariyantaṃ..., 21.
magh, 39.
Mahānikāy – ou mahānikāy –, 4, 8, 35, 37, 40 (n.13), 44, 70, 71, 76, 81, 83, 85, 86, 88, 89, 95, 96, 100, 101, 102, 105, 105 (n.1), 106; les anciens –, 56 (n.135), 63; tradition –, 8, 36, 45, 79; vêtements –, 46 (n.46).
Mahā Paṭṭhān, 55, 55 (n.119), 69; – = *ācāry*, 55; – = *yogi*, 64.
Mahāvaṃsa, 87 (n.23), 89.
Mahāvihāra, 87, 105.
mai2 gāṃ2 srī, 22.
Majjhimanikāya, 5 (n.9).
Malamoud, C., 93 (n.44), 99 (n.78); voir "Biardeau, M."
Malla (chef), 81.
maṇḍala, 101.
Mandalay, 105.
manteau, 47, 66, 69, 70, 97; – = peau, 75.
maraṇakālaṃ pariyantaṃ..., 21.
maraṇaṃ me bhavissati..., 61.
maraṇa pariyantaṃ..., 21.
Marlière, M., 19 (n.45).
marmite, 18; – = outil, 64.
Martin, Marie A., 90 (n.27), 98 (n.74).
Martini, G., 32 (n.82), 35 (n.89), 83, 83 (n.13), 86 (n.19).
matakadānaṃ, 6.
Mātikā, 11, 12, 14, 16 (n.32), 19, 20, 20 (n.49), 25, 32, 32 (n.81), 33, 83, 84; – Paṅsukūl, 12 (n.14), 32, 82; – = *bhikkhu*, 64.
matrice, 31 (n.77), 49, 55 (n.120), 69, 73, 74 (n.40), 79, 80, 82, 86, 89; – = cercueil, 63; – = hangar, 66; – = hutte, 66; – = pavillon, 68, 89; – = *paṅsukūl*, 70; – = linceul, 84, 86; – = *stūpa* funéraire, 89.
Maung Maung Lay, U, 105.
Mauss, M., voir "Hubert".
MA YĀ U, 60.
mèche, 25; – mensurée, 24.
méditation: – en marchant, 28; – sur l'horreur, 70; voir "*caṅkram*".
médium, 67, 68, 100.
men, voir "Men", "*mer*", "Meru".
Men, 13 (n.20), 17 (n.34), 59 (n.161), 63, 81.
mer, 63.
mère, 56 (n.128), 69, 79, 84; – intérieure, 73; – extérieure, 73; – = *bhikkhu*, 56, 69; – = Dhamma, 56; – = pavillon crématoire, 63; – = Meru, 73.
Meru, 29, 73, 101; – = hutte, 67; – = mère, 73; – = tronc maternel, 73.
mettā karuṇā..., 41.
mettañca sabbalokasmiṃ..., 71.
mīeyṅ1, 24.
migasir, 39.
Minnanthu, 104.
mnāl, 46 (n.39).
mois lunaires et solaires, 39 (n.3).
Mon, 106.
mont, 55, 73; – de sable, 28, 29, 65; – de riz, 65; – de sable = corps nouveau, 28; – de sable = agrégats du malade, 65; – de sable = tronc maternel, 73; – de sable = Meru, 73; – de sable = stūpa Cūḷāmaṇi, 74; – de sable à la tête du mourant, 74.
montants – ou pieux – du bûcher – ou de la châsse –, voir "*jhœṅ thka*".
Moréchand, G., 91 (n.30).
mouchoir facial, 70.
Mucalinda, 30.
musette, 30, 31, 74; – = estomac, 56, 74; – = outil, 64.
mythe des origines du monde, 95.

NA A RA HAṂ, 50.
NA CI CE RU NI, 41.
naissance du nouveau-né, 65.
NA MA A U, 50 (n.78), 72.
NA MA NA A NA U NA A RA HAṂ, 53.
nāmarūpaṃ dukkhaṃ..., 41.
namo tassa..., 18 (n.35), 58, 59.
nāsitakaṃ, 52 (n.97).
nè, 46 (n.39).
nef (la – qui mène au ciel), 93, 95.
nez – nombril – cœur – poitrine – cou, 73.
nibbānapariyantaṃ..., 21.
Nirṛti, 97.
nisīdana, 70 (n.18); – = mouchoir facial, 70.
nisitakaṃ, 52.
Norodom, voir "incinération royale".
Nouvel An, 12, 20, 28.

oblation sacrificielle au Triple Joyau, 96.
océan, 101; traversée de l'–, 78 (n.49).
œil du paon, 31 (n.77).
œufs,40.
offrande: – placée sur un fil de *sīmā*, 10, 34; – sur un arbuste, 13, 105; – des chairs, 14, 77, 78, 102; – pour le Chāk Mahāpaṅsukūl, 30, 46, 47; – aux montants du bûcher, 65; – du corps, 96; – aux *brāy*, 67; – au médium, 68.
Oldenberg, H., 95 (n.58).
ordination bouddhique, 36.
organes, 67, 79, 80; – corporels = choses de l'impermanence = objets dans le bayart, 65; énoncé des –, 92, 95 (voir "*atthi imasmiṃ kāye*"); – = cargaison de la jonque, 77, 95; – nouveaux = riz, paddy, sable, ect., 67.
os, 74, 78; – = riz éclaté,74.
ossements: transfert des –, 20, 20 (n.51); enfouissement des – dans un trou, 20, 39; lavage des –, 11.

PA A RA HAṂ, 50, 53.
PA A U MA A RA HAṂ, 53.
pabitr, 46, 48, 49, 50, 54, 57.
pāchā, 64.
pād, 47, 47 (n.49).
pādavichitakaṃ, 52 (n.102).
paddy, 24, 74 (n.39).
Pagan, 104.
Paḥ khāv, 36.
Pāljā2, 64.
pak spèk, 40, 40 (n.11), 42, 43, 75, 76.
Pallegoix, Mgr. D.J.B., 13 (n.18).
palot, 18, 20 (n.48), 30; – = outil, 64.
pāṃbeñ kusal, 10.
pāṃbĕñ kuśl, 10, 10 (n.6), 35 (n.88).
pañcakkhandha..., 32, 33.
pāṇḍara, 97.
panluṅ, 62.
paññācakkhu, 44.
panneaux de la robe = agrégats, 56.
paṅsukūl: étymologie de –, 5; qualité du –, 5; – du Bouddha, 6; – = linceul, 63, 98; – = matrice, 70, 98; – = peau, 78.
Paṅsukūl à Ceylan, 6, 17 (n.34), 89.
paṅsukūla, 79.
Paṅsukūlikā, 88; secte des –, 6, 87.
paṅsukūlikā, 35, 79, 86; les trois catégories de –, 5, 6.
paṅsukūlikaṅga, 58 (n.148).
paṅsukūl khluon, 43 (n.32), 58, 61, 71.
paṅsukūl ṅāp, 33.
păṅsukūl Pĕn, 19 (n.45), 21 (n.55), 25, 33, 75.
păṅsukūl phā2, 12.
paṅsukūl ras', 33.
paṅsukūl saṃbat', 12.
paṅsukūl saṅghịk, 17, 89.
păṅsukūl Tāy, 19 (n.45), 25, 33.
panteñ brāy, 67.
panthaku, 105.
pāpadhamm, 72.
pāramitā, 78.
parasol blanc à sept étages, 82.
Paris, P., 46 (n.44).
pātavichītakaṃ, 52 (n.102).
pathāpagatā mahāroruvapisāce..., 58.
paṭhavīdhātu, 44.
Paṭṭhāna, 32.
pavillon = matrice, 68.
pavitra, 46 (n.39).
payāti, 60 (n.162).
PA YA TI PA YA TI, 60.
PA YA U, 60.

pāy braḷin, 24.
pāysī, 30.
pāysī Tal āyu, 30.
peau, 75, 76, 78, 79, 80, 93; ôter la –, voir "*pak spèk*"; – = robe et manteau, 75; – = bannière des âmes, 75; – = *paṅsukūl*, 78; – d'antilope noire, 94, 100; – d'antilope noire = chorion, 94; – d'éléphant, 102.
Pelliot P., 77 (n.47), 78 (n.48).
perches fourchues, 22, 24 (voir "*mai2 gāṃ2 srī*"); – = Bouddha, Dhamma, Saṅgha, 24.
pèr duk, 57 (n.137).
phaggun, 39.
phaḥ khāv, 36.
phā2 khāv, 36.
phalapariyantaṃ..., 21.
phā2 yoṅ, 10, 10 (n.3), 61 (n. 174).
phdāṃṅ, 56 (n. 135).
phī, 22.
phnat', 81.
Phnom Penh, 82.
pieds du Bouddha, 96.
pisāc, 58 (n.143), 65, 66, 100.
pīta, 53 (n.110).
PI TA, 53, 53 (n.110).
PI TA BĀ NA A RA HAṂ, 53.
PI TA NA A RA HAṂ, 53.
pitta, 53 (n.110).
Piya Monkhol, 10 (n.4), 12 (n.14).
placenta, 66, 97; – = robe, 70.
Plek Santhirak, 10 (n.6), 12 (n.12, 15), 19 (n.45), 35 (n.88).
pleṅ, 36.
Plion-Bernier, R., 32 (n.82).
pluṅ, 54 (n.117); voir "*panluṅ*".
poche à méconium = jupe, 70.
poche des eaux, 66; voir "cruche des eaux" et "sébile".
poêle, 61, 61 (n.175).
poḥ, 59 (n.156).
pont pour traverser l'océan, 24, 67.
Porée-Maspero, E., 12 (n.15), 13 (n.21), 16 (n.30), 19 (n.45), 20 (n.52), 32 (n.79), 65 (n.8), 74 (n.39).
Porte d'or, 55, 73.
portes (les dix), 49 (n.71).
position assise du méditant = enfant assis dans le ventre maternel, 56.
possession (rites de), 99.
poumon, 64.
pradakṣiṇ, 56 (n.129).
Prajāpati, 92, 94, 95.
prè, 63.
prébende – ou salaire rituel –, voir "*dakṣiṇā*".
prè rūp, 18, 19 (n.43), 34, 36, 38, 63, 64, 75, 82, 95.
prolongation de la vie, 21 (n.54), 22, 22 (n.60), 25, 26, 68.
pubbakaṃ, 52.
puggal, 52 (n.95).
Puggalapaññati, 32.
Puggalasaññā, 49.
puggalo..., 32.
PU LA VA KA, 53 (n.108).
puḷuvakaṃ, 51.
Purchas, S., 36 (n.90).
puss, 39.

queue cousue = ceinture de poitrine, 70.

rājasabd, 32 (n.82), 56 (n.128), 82.
rājasūya, 96, 97, 98.
rājavāti, 26.
Rāma VI, voir "incinération royale".
rāṃṅ, 90 (n.27), 91.
rāṅ, 91 (n.29).
Rangoon, 105, 105 (n.1).
RBK.I, 4 (n.2), 28 (n.75), 40 (nn.13-19), 41 (nn.16-18), 43 (n.32), 46 (n.46), 49 (n.70), 50 (n.78), 55 (nn.118-119), 56 (nn.132-133-135), 58 (nn.141-145), 64 (nn.2-3), 65 (nn.4 à 6), 67 (n.10), 69 (nn.13-14), 71 (n.19), 72 (nn.24-28), 73 (n.36), 76 (n.43), 78 (n.49), 83 (n.15), 95 (n.59), 96 (n.61).
RBK.II, 28 (n.74), 31 (n.77), 55 (nn.119-120), 64 (n.3), 65 (nn.5-6), 69 (nn.14-15), 70 (n.17), 73 (n.32), 95 (n.59).
récipients d'eau (les quatre), 30; – = les quatre éléments, 68.
régénération, 68, 74, 75, 76, 80, 96, 98.
régression utérine, 31 (n.77), 80, 91, 97; régression / expulsion = *dīkṣā* / *dakṣiṇā*, 99 (n.78).

réincarnation du défunt, 36.
reine mère, 56 (n.128).
rejet, 73; – des liens d'existences, 79, 86, 88; – des entraves, 102.
renaissance, 65, 66, 67, 68, 74, 79, 83, 84, 85, 92; instrument de –, 98.
Renou, L., 92 (n.32), 101 (n.82).
respiration, voir "souffle"; pratiques respiratoires, 74, 88.
Revata, 44.
rite: – de passage, 86; – brāhmanique, 9; – de guérison, 21, 22.
riz: – éclaté = chair et os, 54, 74; – cuit sur les cendres = nourriture de l'embryon, 64; – des âmes, 24.
robe, 40, 46, 47, 56, 57, 69, 70, 75; – = peau, 75; – = matrice, 57; cinq panneaux de la – = les cinq agrégats, 56.
robe, manteau = amnios, 56.
robe, jupe, manteau = les trois épaisseurs du linceul, 69.
roi de Sivi, 77.
roṅ, 30.
Rosu, A., 74 (n.40).
rūp, 75.

sab, śava, chava, 52 (n.95).
sabbe sattā averā hontu, 59.
sabbe sattā maranti ca..., 33 (n.84).
sabbī..., 21.
sable, 24; voir "mont".
sacrifice, 76, 91, 93, 99; – de soi-même, 92, 94.
Saddavimala, 83.
sādhu, 49.
SA I TI SUṂ TI, 60.
sakkatvā..., 26.
sāla (l'arbre), 90 (nn.27-28).
SA MA A U A RA HAṂ, 53.
Samatha, 16 (n.28).
Samathamahāpaṅsukūl, 46, 48 (n.62), 57.
Sambat' prè rūp, 18.
saṃtec, 55 (n.128).
SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA, 83.
saṃyojana, 72.
saṅgaho..., 32.
Saṅgaṇi, 32.
saṅghadān, 13, 35, 35 (n.88).
saṅghịk – ou bayart –, 17, 17 (nn.33-34), 40, 47, 50, 65, 66, 68, 89, 100.
Saṅyuttanikāya, 6 (n.13), 33 (n.84).
śārd, 12.
Sathien Koset, 10 (n.5), 11 (n.10), 12 (n.15), 15 (n.28), 16 (n.32), 19 (n.45), 21 (n.54), 32 (n.79).
SA TI MA, 60.
satipaṭṭhāna, 41 (n.20).
Sattappakarṇ, 19 (n.43), 20 (n.49), 32, 32 (n.82), 84; – Paṅsukūl, 32, 82.
sāy sincñ, 10.
Schouten, J., 17 (n.34).
sébile, 30, 31, 47; – retournée, 22, 66; – = poche des eaux, 66; – = foie et vésicule biliaire, 56, 74.
Seckel, D., 89 (n.26).
Sequerius, B., 36 (n.90).
Shan, 104, 105.
Shway Yoe, 104.
Schwegyin, 105.
Siam – ou siamois –, voir "Thaïlande".
Siemreap, 28, 71.
sīmā, 49, 49 (n.71), 58 (n.144), 61, 61 (n.168), 71; le sceau des 10 –, 58; voir "fil de –".
simulacre de terre ou de farine, 65, 66, 67.
siridhiti..., 26.
Sisowath, voir "incinération royale".
slādhamm, 46.
smau antāt go, 98 (n.74).
snap, 69.
Sobhita, Vén., 6 (n.17).
sœp āyu, 25.
sœp jaḥTā, 22, 22 (n.60), 25.
sœurs cadettes du roi, 56 (n.128).
soma, 92, 96.
Somphong Krieng Krayphet, 10, 34 (n.86).
sosānikaṅgadhutaṅg, 86.
souffle, 73, 73 (n.33); – embryonnaire, 73, 73 (n.33), 79, 80.
souffle vital, 28.
souffrance: l'auguste –, 54; la grande –, 46, 52, 54, 71.
srābṇ, 39.
srau banlai, 73, 74; voir "corbeille de –".
srī khmau, 67.

sruoc, 39 (n.5), 40 (n.8).
stawaḥ grawaḥh̄, 21.
Stein, R. A., 73 (n.35).
sṭoḥ groḥ, 21.
Struys, J., 82 (n.10).
stūpa funéraire = matrice, 89, 89 (n.26).
Sudhamma, 105.
šum, 15, 26.
Sumeru, 101; voir "Meru".
svān svā, 51 (n.88).
svt gvāṃl, 22, 66.
svtmnT̄ chpăp hlvṅ, 11 (n.8), 14 (n.22), 16 (n.31), 19 (n.44), 21 (nn.56-59), 25 (n.64), 26 (nn.66-67), 28 (n.73), 32 (n.78), 33 (n. 83), 40 (n.14), 41 (n.15), 65 (n.7), 71 (nn.20-23), 96 (n.62).

Tal āyu, 25.
tac' jatā, 22 (n.60).
ta jatā, 22 (n.60).
Tā lēv, 22.
Tambiah, S. J., 16 (n.32), 17 (n.34), 18 (n.35), 21 (n.54), 44 (n.36), 67 (n.11).
taṅhœm ruos, 28, 28 (n.71).
tante maternelle, 55 (n.128).
tantrisme, 89, 101, 102.
tāpas, 36, 48, 49 (n.69), 103.
tapinois (déposer un don en), 54, 66, 105; voir "*pluṅ*".
tāps, 36.
ṭār, 12.
tārpya, 97.
Taunggy, 104.
tāy sāk, 53 (n.104).
tejodhātu, 44.
terre, 52, 65, 72; – = bol alimentaire maternel, 73, 74; – = corbeille de *srau banlai*, 73, 74.
Terweil, B. J., 11 (n.7), 12 (n.15), 19 (n.45).
Thaïlande – ou thaï, ou Siam, ou siamois –, 4 (n.3), 8, 12, 25, 26, 29, 32, 33, 35, 38, 44, 63, 71, 75, 77, 81, 102, 103, 104, 105; – du Nord, 21, 22, 36, 44, 67; – du Sud, 25.
Thao Nhouy Abhay, 10 (n.4), 11 (n.9), 43 (n.27).
Theravādin – ou theravādin –, 4, 37, 76, 81, 85, 88, 89,91; le canon –, 3, 72, 102; l'orthodoxie –, 4, 8, 34, 35, 63, 72, 89, 102, 103; influence –, 8; dévotion –, 71.
Thite, G., 94 (n.50).
Thūpavaṃsa, 89.
thvāy jīviT..., 21, 25.
Tibet, 102.
Tipiṭak, 87; voir "Vinay, Sūtr, Abhidhamm".
tirage au sort, voir "loterie".
tissu (pièce de – blanc), 40, 41, 46, 65, 68; – = peau, 75.
TK4, 49n.
TK8, 38.
TK20, 49n.
TK457, 38.
TL46, 31n.
TL133, 69n, 81n, 90n.
TL349, 36n.
TL362, 45 46n, 47n, 48n, 50n, 51n, 52n, 53n, 54n, 55n, 56n, 57n, 60n, 61n.
TL373, 46n, 47n, 48n, 50n, 53n, 54n, 61n.
TL374, 38, 48n, 54n, 70n.
TL383, 46n, 47n, 50n, 51n, 52n, 53n, 54n, 55n, 56n, 57n, 61n.
TL452, 64n, 75n.
trai, 40, 50.
transfert des mérites, 34, 34 (n.86), 35.
treize: – *dhutaṅg*, 5, 72; – dispositions mauvaises, 72, 73; – rejets, 73; – horreurs, voir "horreur".
Trente-trois (le séjour des), 81.
Triple Joyau, 96, 100, 102; – = trois montants de la hutte, 67; victime sacrifiée au –, 96.
trīsabd, 58 (n.150).
trois fois = *3 dhī* = *kdhī*, 58 (n.150).
trou: – en demi-lune, 20, 20 (n.50), 39, 39 (n.4); – à trois angles, 20, 20 (n.50).
Tucci, G., 101 (nn. 83-84), 102 (nn.85 à 87).
ṭuoṅ jatā, 22 (n.60).
ṭuoṅ jīvit, 22 (n.60).
turban, 97.
ṭut, 36.

U A RA HAṂ, 45, 50, 54.
uddhumātakaṃ, 51.

udetayañcakkhumā..., 40, 40 (n.14).
ukāsa yaṃ mara saṃ u a saṃ, 58.
ukkāssa atitā anāgataṃ, 42, 44.
Ūlokbhoktar (le figuier), 55, 55 (n.118), 74, 101.
upacār, 26.
Upaniṣad, 99.
urne, 11, 12, 12 (n.15), 18 (n. 35), 20, 39, 49, 61, 82, 82 (n.11); inclinaison de l'–, 39, 39 (n.7).
uṣṇīsa, 97.
uttara babīl, 17 (n.34), 65.
Uttarakuru, 13 (n.20).

vagin, 55 (n.120).
vaisseaux, 78; – = ceintures, 74.
Vajrayāna, 101.
Véhicule (le Grand), 88.
védisme, 5, 94, 95, 98, 99.
ventre maternel, 55, 55 (n.119), 64 (n.3), 74, 79, 80, 83; – = Laṅkā, 55; – = forêt profonde, 74.
vésicule biliaire, 64, 74, 78; – = sébile, 74.
Vessantara, 28.
vêtement: – de rebut, voir "paṅsukūl"; – sur le cercueil, 11; – de toile et blanchâtre, 97; – = enveloppe fœtale, 70, 97; – = instrument de mort et de renaissance 98; – du *bhikkhu* = enveloppes du mort = enveloppes de l'embryon, 86.
Vibhaṅga, 32, 72 (n.27).
VI BU DDHO A RA HAṂ, 50 (n.78), 51 (n.80).
vicchiddakaṃ, 51, 52.
vikkhayitakaṃ, 51.
vikkhittakaṃ, 51.
VI LA U, 60.
Vinay, 57.
Vinay, Sūtr, Abhidhamm: – = les trois images dans la cendre, 64; – = les trois bougies, 24.
Vinaya, 6 (n.12).
vingt et une vertus paternelles, 14.
vinīlakaṃ, 51.
viññān, 44 (n.36).
Vipassanā, 57.
Vipassanākammaṭṭhān, 15, 48, 49, 57, 79.
Vipassanāmahāpaṅsukūl, 46, 48 (n.62), 57.
vipubbakaṃ, 51.
Visuddhimagga, 6 (n.11), 72 (nn.25-26), 86 (n.19).
voyage dans l'autre monde, 67.

Wales, H. G. Quaritch, 9 (n.1), 11 (n.10), 17 (n.34), 18 (n.39), 77, 77 (n.46), 81, 81 (n.8), 82 (nn.10-11), 85.
Weber, M., 93 (n.44).
Wells, Kenneth E., 11 (n.10), 12 (n.18), 32 (n.79), 34 (n.86), 41 (n.18).
Wijesiṇha, L. C., 87 (n.23).

Yalman, N., 6 (n.18), 76 (n.44).
Yamaka, 32.
Yamarāj, 30, 68, 69.
yaṃ kiñci kusalaṃ kammaṃ..., 71.
yaṃ misa aṭisaṃ, 59.
yathā..., 65.
yathā vārivahā pūrā..., 71.
"*yat muk*", 84 (n.16).
yāvanibbanaṃ, 21.
yāva pariyantaṃ, 21.
ye keci..., 32.
Yogāvacar, 4, 40.
yogi, 18, 18 (nn.36-37), 19, 20, 20 (n.48), 26, 36, 64, 65, 69, 73 (n.34), 81, 95; – = Mahā Paṭṭhān, 64; – = instructeur intra-utérin, 69.
yogin, 73 (n.33).
yojñ, 42 (n.26).
yoṅ, 82.
Young, E., 13 (n.20).

Zago, M., 12 (nn. 13-17), 13 (n.21), 17 (n.34), 18 (n.38), 20 (n.53), 21 (n.54), 32 (n.79), 67 (n.11).

REPRODUCTION DES DOCUMENTS ORIGINAUX

TK457; plis B57, B58, B59, B60, B61.

TK8; plis B21, B22, B23, B24, B25.

TL374; recto-verso des ōles ga 1, gā 2, gi 3, gī 4, gu 5, gū 6, ge 7, gè 8, gai 9, go 10.

B57

គតាបដ្ឋយោហោគ ៗ ពាមេហ៍ាយខ្ញុំនបក្ខរណំចប្ប ៗ និទានបច្ចយោហោគ ៗ ។

៚ នេះនៅស្រីក្រុកខ្ញុំស្រាននឹងបត្រុះគាតលោត លោកចាំក្រុងតើហ៊ាក្តី គុកពោយ៉ាក្តីតុំលើងនឹងបុរសដ៏ស្រី សិលាខានអាឡាប់ផ្ទៀយ ៗ ដងិខានតែលៃស្ទ្រី ក្រៅភ្ញីនៅតុំខានផ្ទៀយ ហើយប្រុសខាងពាតីយាវគាហើយប្រុសខានលើ ផ្ទៀរអនេគ ជនឹងឹករនោះលោតលើ១ ផល្ម ចេតិ សិលាក កោងកោបស៊ីមស្រុតកោបរ ខាងស្រុកនុជរស្មៀនខុចកោតាព្រះ

៚ ១ ដេស អសាត ស្រាប កោងកោនុជរស្មោះកោតាក្រុង ខាងស្រុកកោបរស្មៀនខុចកោតពុន ៗ ១ ផុតាបុតា អាស្មុប ភាផ្ទឹក កោងកោបរ

B58

ស្រុចកោបស៊ីម ខាងស្រុកកោតាក្រុងស្មៀនខុចកោអពោះ ៗ ១ខហ មាឃើរ បុស ស៉ាក្ត កោងកោនក្រុងស្រុចកោនុគរ ខាង កោបស៊ីមស្មៀនខុចកោនឹង្រ្ស ៗ ៚ បើខោចសាបញ្ញាប្រជ័ក្តយអន្តរាតឿរ ១ជូនមក១ បើប្រុសយកតាងខាង កោលោះប្រុំក្ផនខាន ៧មកបត្តនគៅជ្រុះខុបហើយផ្ទាំមចា បើតាជមានតែអេកាកាព្យ ប្រចាំភាកនសិមហ៉ាងសា រាសេរកនចោហាង បើតាជខាន់ត្រូវតុំចាក្យប្រចាំភាកនផ្ទៀយ ហាងនខនឹងមកតៅវខរាជតោតាព្យនេះពាំ ខានកៀ ហើយប្រុងីរនុងខោ២១យកត្បុមពិតាជផ្ទុរ ពុំអស្រហៀបបំដាច់បន្តាភាជចមានបញ្ចូបពៀបមក

TK457

B59

តិចុនតោហោង ៗ ឯកម្លុងនឹងនាគមហាចាំស្តួលបកស្បែកយង្គុនព្រែនុមដ្ឋាចារ ចិជ័យមាតារ
ញាញ្ញាត ឲ្យព្យីណាមើលព្រែភិក្ខុសង្ឃ ឯណាដ្បិតគេលិលយោគ្គាវចរបរិសុទ្ធ ឲ្យខ្សែបើកដហើយឲ្យនឹមុតុ
លោកមកបកស្បែកនាគមហាចាំស្តួលតោហោង ហើយរៀបខ្សែនផបសំម្ពុតសរព្វៀ១ ដំណាំ១ ក៏ខាត
ត្រាជៀបហោដ្ឋតិចចើនដ៏ក្លុកដសង្ឃភ្លសព្វតូចហើយយកទៅទៅដររោចថាភ្លឺគបីជុំ ឲ្យឧគ្គអារសុត
ភាតចោ ៗ ពុទ្ធានុសតិ ៗដលបបស្សត ៗនុនេត្តាយពញ្ញាក្ខុមា ៗដរាបដលចប្បាជ័ក្តួបតួយបាឌ្ឍេ១ អ
ត្រឹម ៗ បើបិតលាគឺនឹងថ្ងនាគមហាចាំស្តួលបកស្បែកយង្គុនលោកដមានគុនការសតៅ ១ ខែដឲ្យអាចារ
រេមលិលស្រែបហើយឲ្យអំគូមយ១ទុដេកទៅក្រារំតាតាថ្ងៃ ៗ អជិរំ វត្តយំតាយោ សព្វុសត្តា

B60

ណាំថរណាំតាលេឆចិត្តានុត្តំអជិថ្មំអឯតាឌិរត្តំវតសឺតរ៉បថរំយំតុគ ៗ សមៗដរាបដលរូប
ក្ខំឲ្យដាច់ ៗ បើចាំស្តួលខោចយកសិតុតសររំចរូបហើយ ឲ្យលោកសងទៅឈរនៅជើងផ្ទរ ឲ្យភាវ
តាត់ចោ ៗឯជិរបេរុថិ អហំចតុក្កុតានំ ឯមិពារុទ្ធំបតតំហោតិ ៗ ត្រី ៗហើយស្រុត
ត្តា ៗ តាយោនុបស្សនា ៗ ត្រី ៗ រូបុភាវនាចូលទៅសុតថា ៗ ឆាមរូបំ នុត្តំ អជិថំ អឯត្តា រូបខណោនុត្តោ
នុត្តំ. អឯត្តោអជិថ្មំ សុត្តោសុត្តំវតឌិពាន់ រូបខណោ នុត្តំអជិថ្មំអឯត្តា បរមៃ
ចសុពេធិពាន់ សោភគនាមតបិអរហំ ៗ ដរាបទៅដល់ឲ្យប្រែតាភ្លឺសព្វជុំជាដូចោ ៗ ។

TK457

ពុទ្ធសករាជ ។ តលចប្ញ ។ មេតា ក្សរណា ជដុតាខុបេត្តារូឡៀនុត្ថំអនិថ្ងៃអនត្តា ។ រូបលើ ឬណេរវិថានហា

អដុវំមេជីវិតត្រូបវនំអសំបយាបរិតាព្វំបវិយោសាន់មេជីវិតត្តសតិមរណា ថ្មី ។ ឬថាយ

សំពុតញ្ញាតនឹងអនិច្ចាជលចប្ញយកសំពុតមកឬស្សុតក្ដ ។ ខុណាស្សអាតិតាអណាពត្ត្ថំ ។ ដល់ចប្ញផ្សេងហោង

ផងហោសាមីក្រានឬសើស្ដស្បែក្រាន់តាំតាង កុំអ្នកបំណាំងឹងខាងម្ខាងហាស្បៀ ។ ១ នេរក្បូនគាត្ថមហាតំង្ហាយ ។

ខុប្ឫណេអ [illegible] ជំងឺបន្ទង់ ● ប្ដូ [illegible] ខ្ញុំបង្អួចបុរណ

លាបរិត្តបនេសី ៧ ហ្វ្រ ១ ៧ ហ្វ្រ នំម្ថ៉ៃ ៣ ថ្ងៃ ១ មហោងរតមហោងអមហោងប្រូ ផ្ទៃយរុលហ៍ដ៖ ផ

៤ ថ្ងៃ ២ ធ្វៀនបន្ទុរប៖ ផ្ទ ក្រឹត្យ ១ ខ្ទ ២ ផ្ទៃយរុលអនិអរ៖ ផ្ទ ក្រឹត្យ ១ ដ ១

ក្រឹត្យ ១ ដែ ១ ធ្វៀនបន្ទុរប៖ ផ្ទ ក្រឹត្យ ១ ខ្ទ ១ ផ្ទៃយរុលអរ៖ ផ្ទ ក្រឹត្យ ១ ដ្ឋ ១ ផ្ទៃយរុលខ្វែន៖ ផ្ទ ក្រឹត្យ

២ នំឧលនេ៖ ផ្ទ ក្រឹត្យ ១ ខ ១ ផ្ទៃយរុលអរ៖ ផ្ទ ក្រឹត្យ ១ ដ្ឋ ១ ផ្ទៃយរុលជ្រុ៖ ផ្ទ ក្រឹត្យ

១ ដ ១ ផ្ទៃយរុលខ្ចែរ៖ ផ្ទ ក្រឹត្យ ១ ដ្ឋ ១ ជាឧវ៉ី ១ ផ្ទៃយរុលខ្វែន៖ ផ្ទ ក្រឹត្យ ១ ដ ១ ដ

៤ ដ្ឋ ១ ខ្ទ ១ ផ្ទ៖ ខ្ទមី ១ ខ្ទ ១ ក្រឹត្យ ១ ដ ១ ជាមហោងម [illegible] ស្រែណែរគោលទួលមហោងខុបរេហ៖ផ្ទៃម

B61

B21

៚ នេះនូវស្រីសុរិយោពណ៌មហាចំស្លុល ៖ ដើរបុកុលអតាឋណារិ ឪឪឪបតាស្បែកហោរមហាចំស្លុល ។

នេះគាលព្រះអង្គចុះមក ក្រាបទូលព្រះបាទម៉ុន ទើបព្រះអង្គស្ដេចខេត្ត ឲ្យព្រះអង្គស្ដេចអង្គសុរិយាមហាចំស្លុល

នេះ យកអង្គនិងកុមារទាំង ឲ្យត្រឹមស្មើរនិងអង្គសុរិយានេះ ព្រះបាទស្មើរស្មើ ហើយព្រះអង្គមកកាន់ ឪឪ

យកក្រលាមហាប្រាង្គនេះ មាចកុំម្រាសកំសែង៤ហើចហោង នោះប្រៀបស្មើរនិងអង្គសុរិយា ឲ្យមហាចំស្លុល

នោះអប្បមាវប្រៀបស្មើក្រួង១ បើនិងយកគ្រឿងរាជាសមកថ្វីមនោះ អប្បមាវប្រៀបស្មើរនិងអង្គស្វប១ បើក្នុងព្រះសូរ្យ

ចារនោះមាននាំស្រាស ៤៤... ហោជនោះមកស្ទើង អំពីប្រម៉ាវប្រៀបស្មើតំម្បូរស្វប១ បើនិងយកដាក មហាប្រមុជ

B22

ជាតិ ៤ មកថ្មើមអប្បមាវប្រៀបស្មើថ្មភាស្វប១ ឈ្មោះអភាស្ដេច ឲ្យម្ចាស់ក្រោកក្រាស់ៗ ហើយនាំផល ព្រមហោដា

ក្បៀយហោកាបកាប្រែរបុន ឲ្យតាង៨៤...ថ្ងៃត្រីយហើយ ទាំងឲ្យតារថែង នោះចាំងមង្គល តាដក្ដីយហា

មកថ្មើមនិងផល អង្គសុរិយា ជាំអំឡាំហាះ នោះមកថ្មើមឲ្យស្មើរនិងផលអង្គសុរិយា មហាចំស្លុល នោះពំនូ

ពាងហើយឲ្យយក ភាគា ថែបចេញយកទៅភាគ១ មកថ្មើមឲ្យហើយ ទៅភាគ១ នោះពំពាងហើយ ១០៤

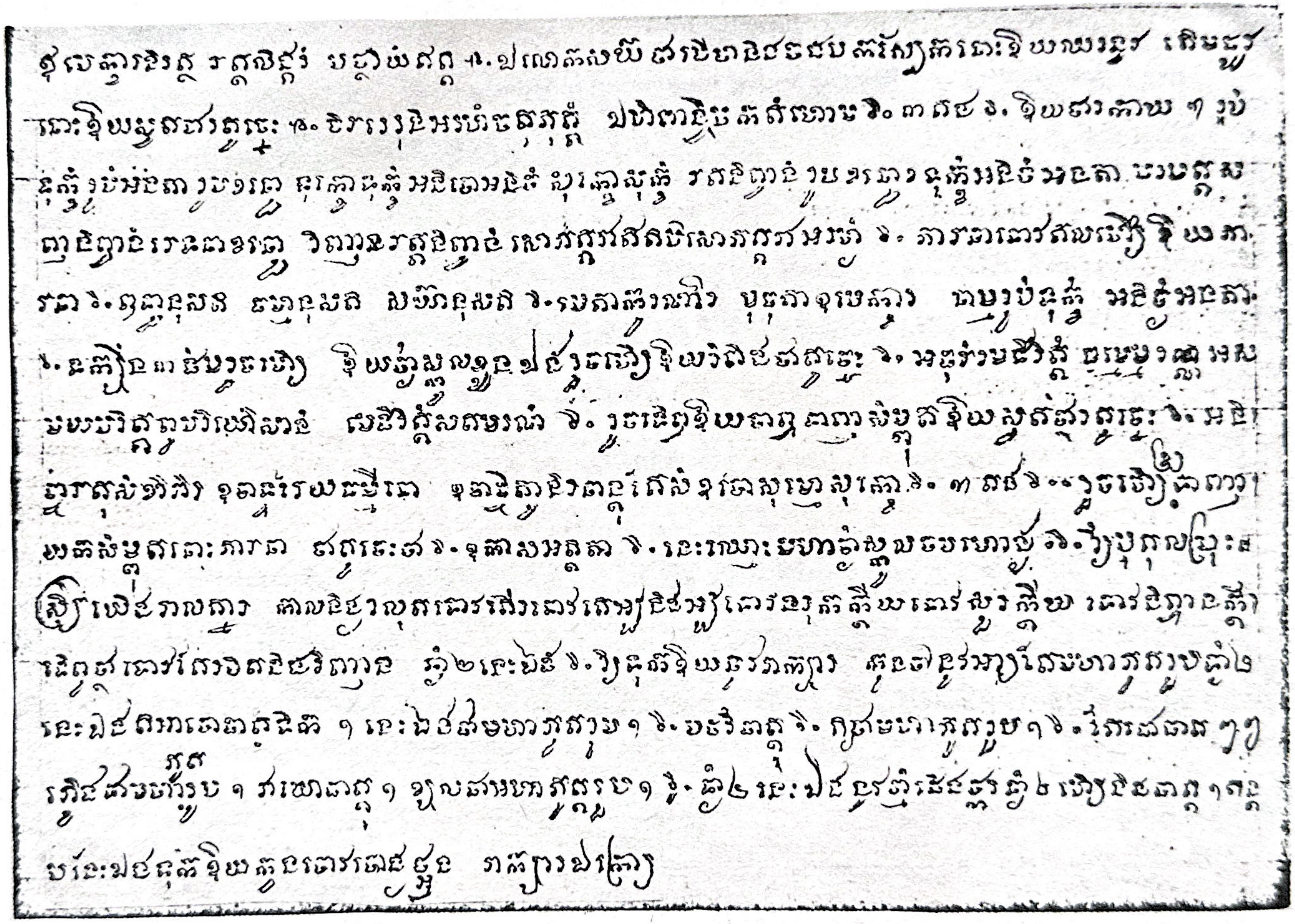
ហើយអង្គ [illegible] តាំងតាង តាំសលដលបុខនុយធ្វើនក្ដីយ ហើរនិងចងចំស្លុល [illegible] យកតាំងរូតារ

នោះប្រែតាម្ប តាឲ្យតាក្រក្កហើយឲ្យយផងការភ្នា ៕ ផាវអទិរាំ រក្តយំ ការហោសក្ដា ដំមាវដំ ការលេខជំក្រា [illegible]

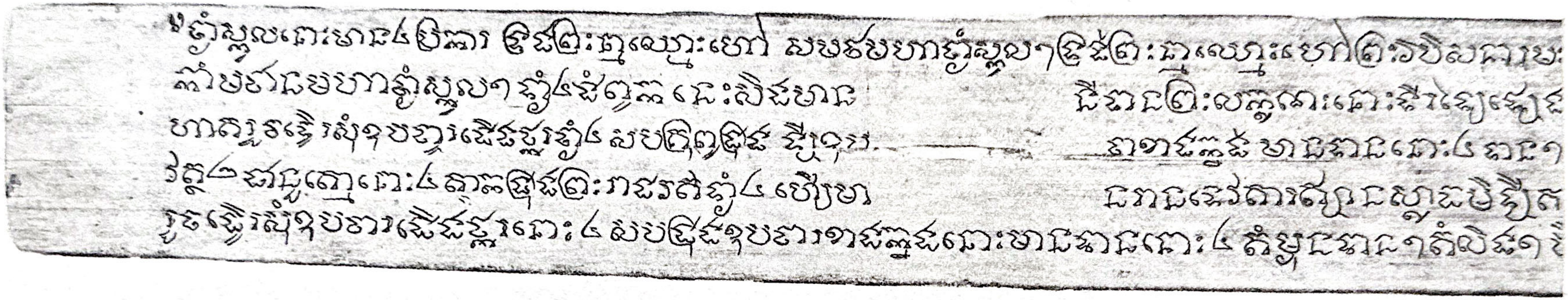
B23

B24

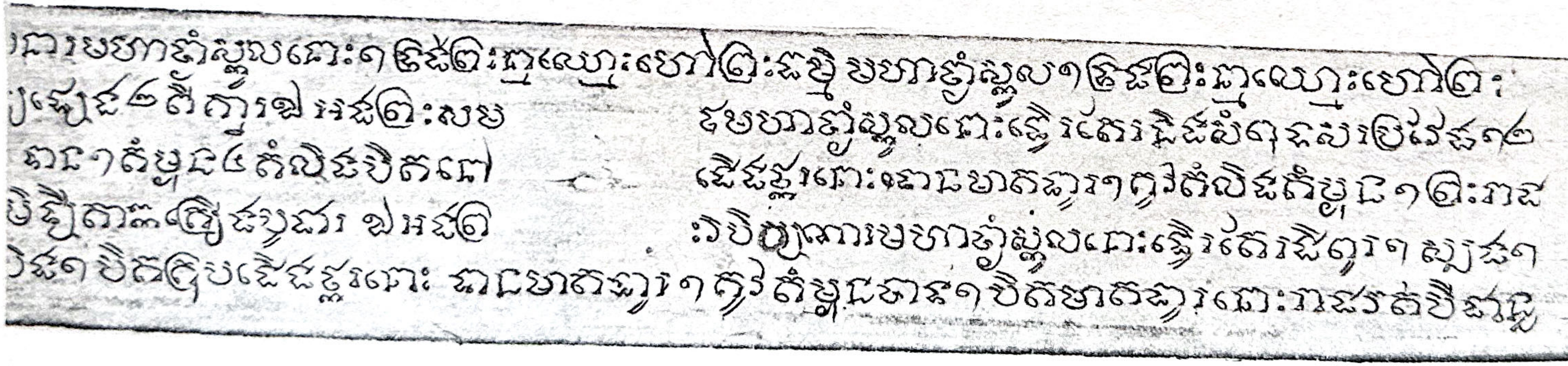
B25

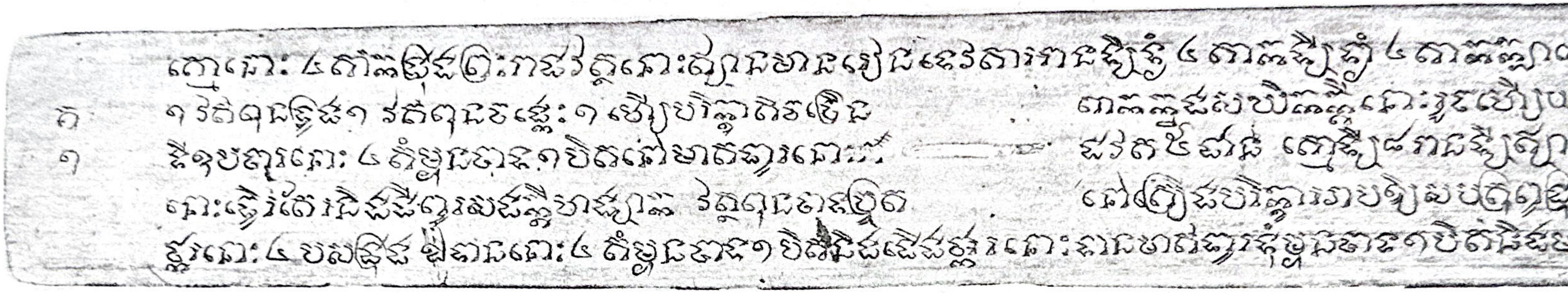


TK8

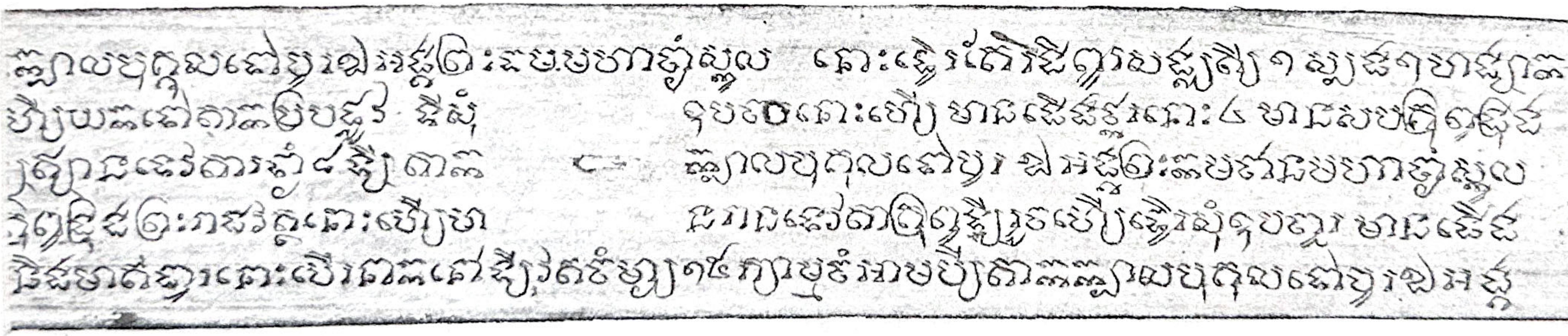


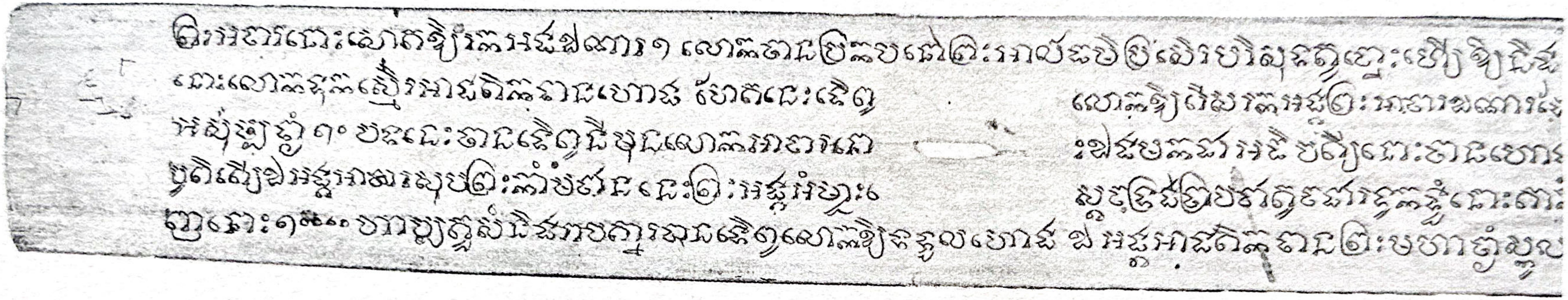
TL374-VI/ga 1-A



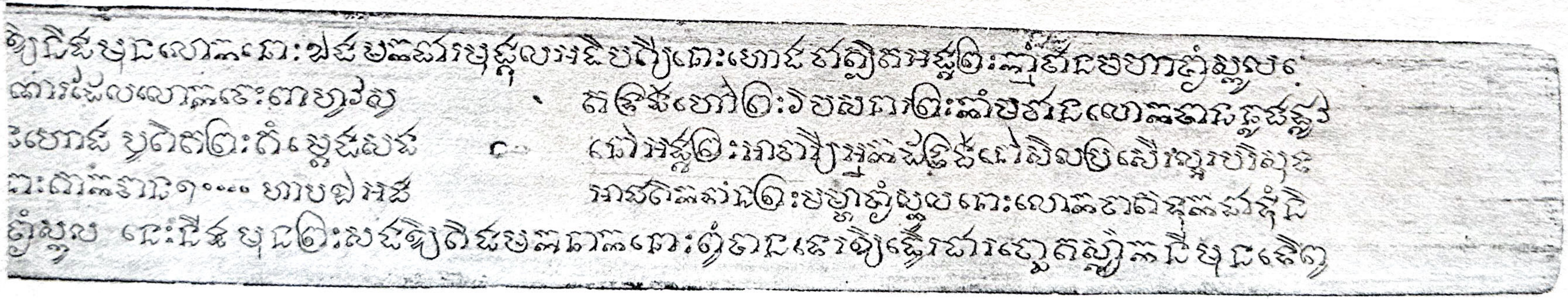


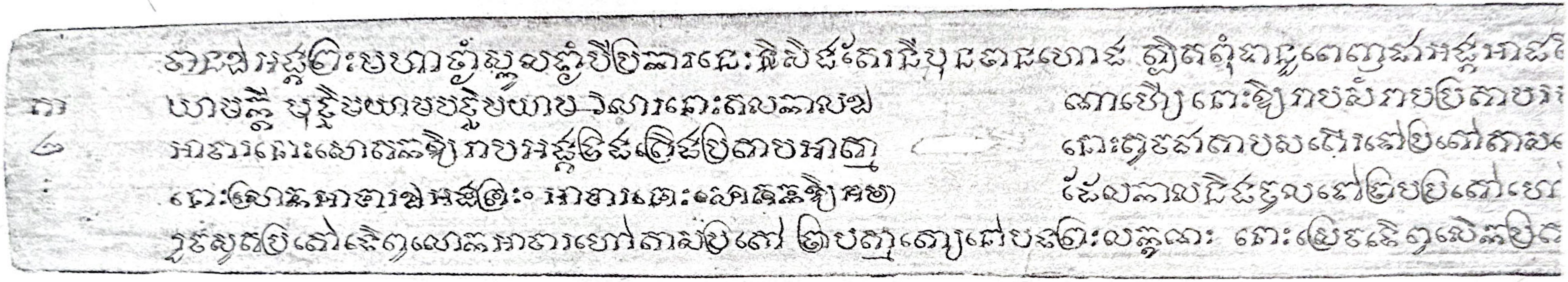
ga 1-B



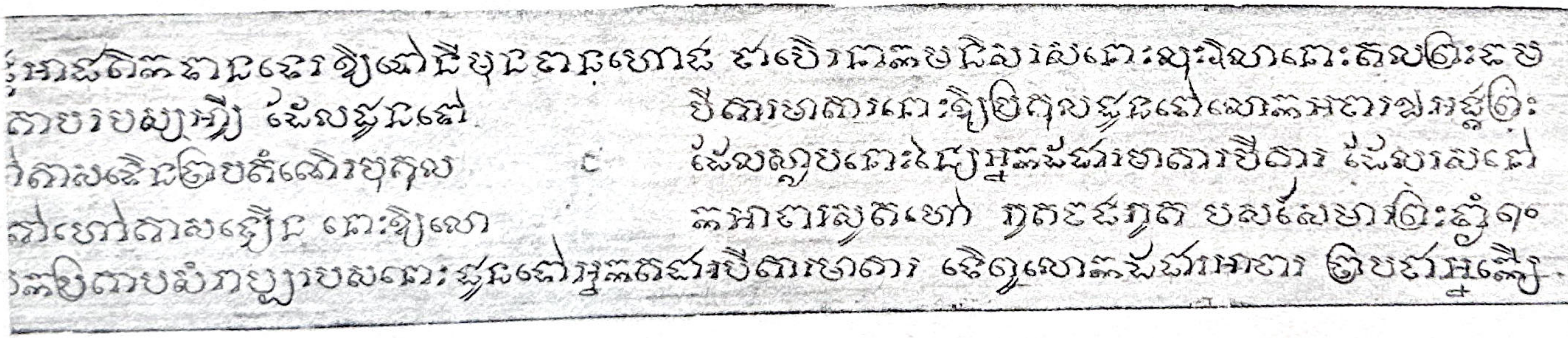


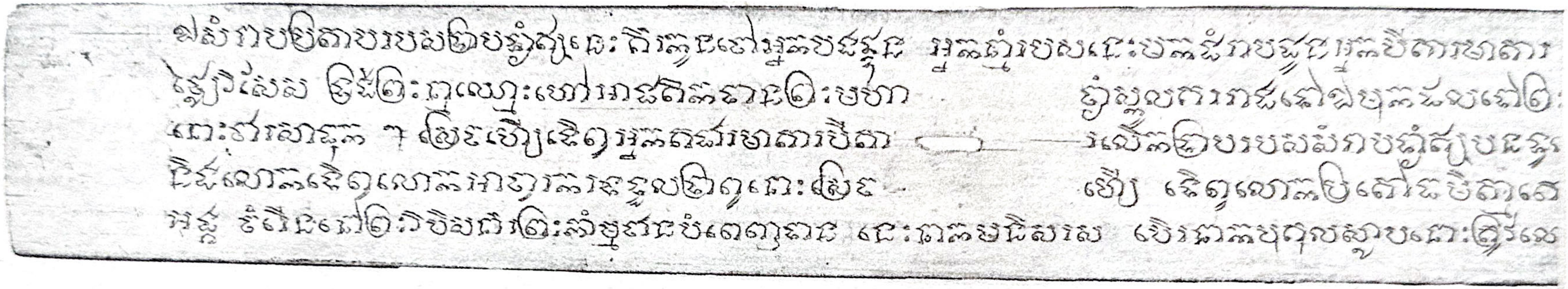
gā 2-A



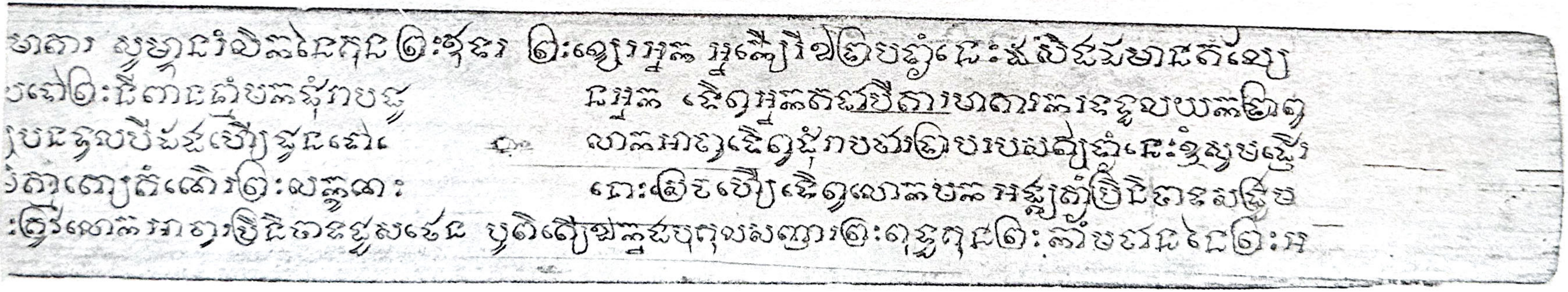


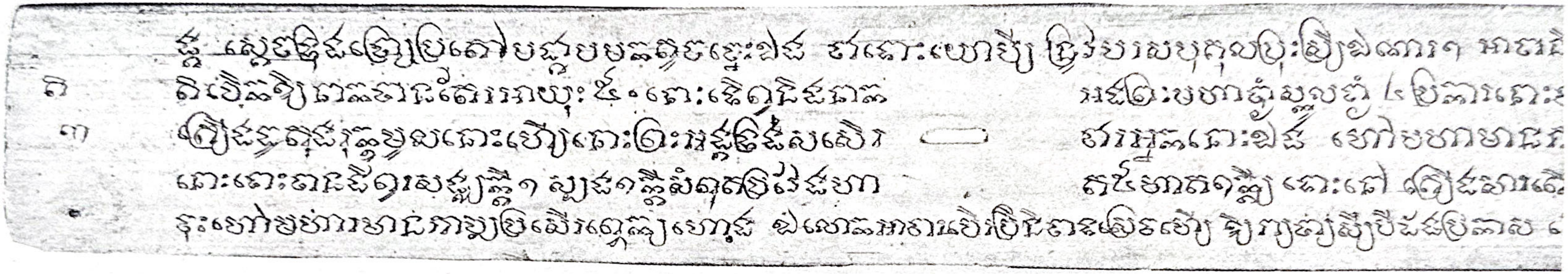
gā 2-B



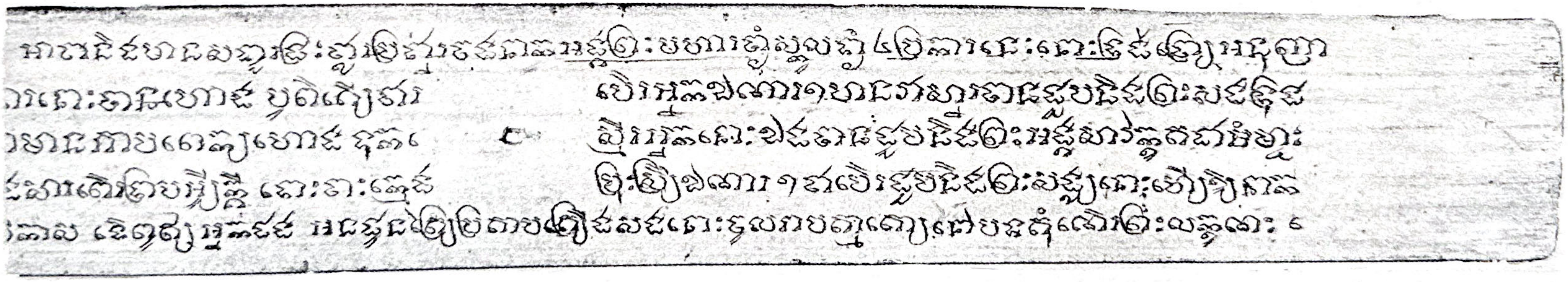


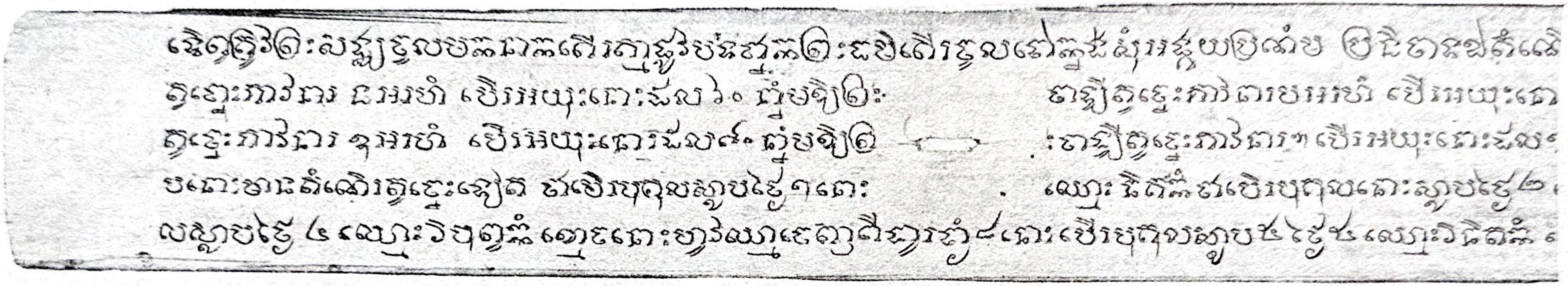
gi 3-A

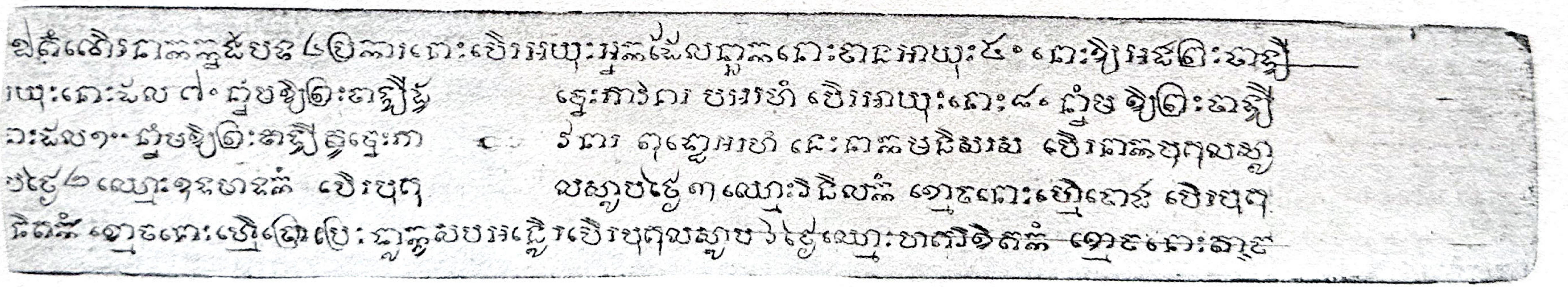




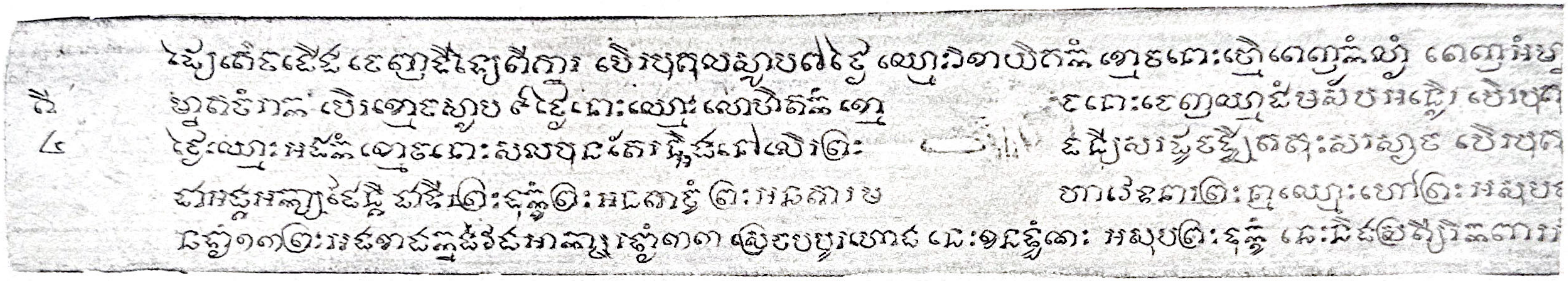
gi 3-B

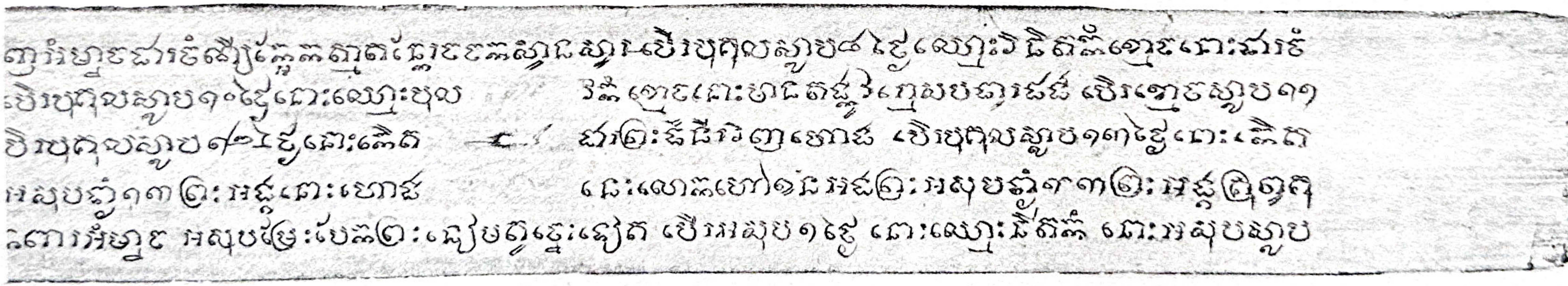




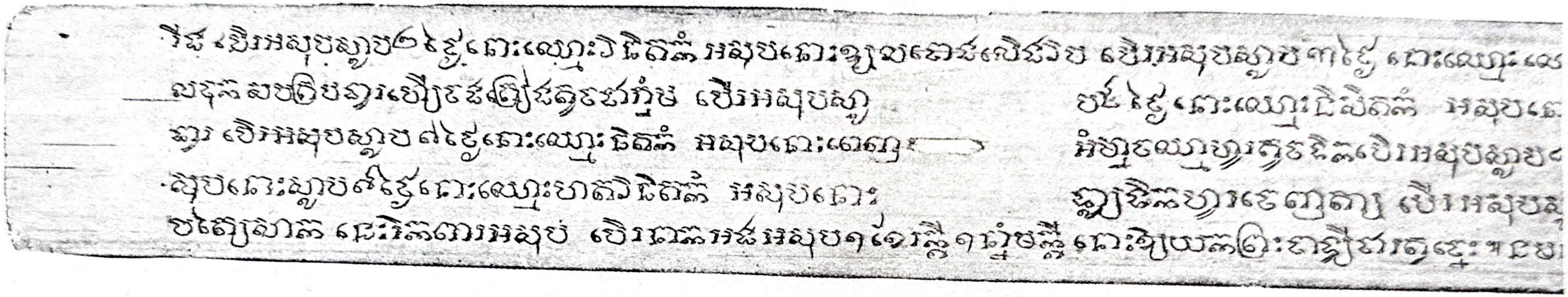


รูป 4-A

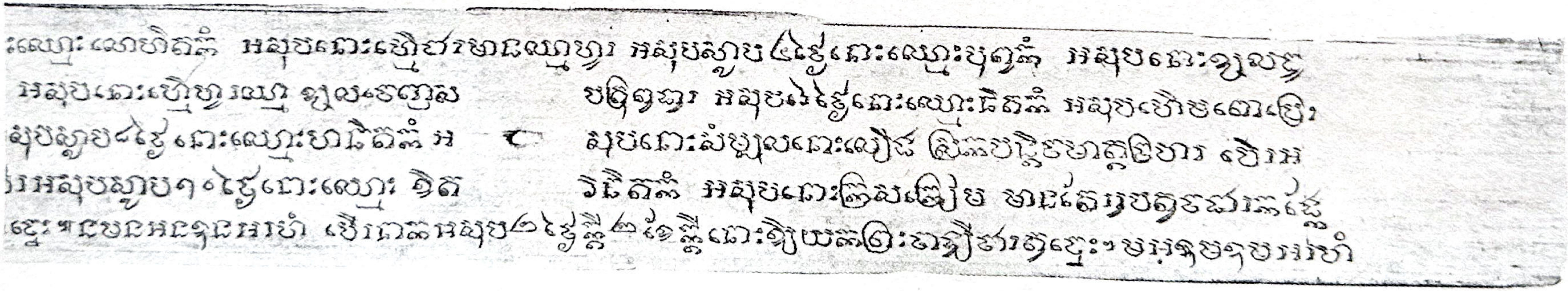


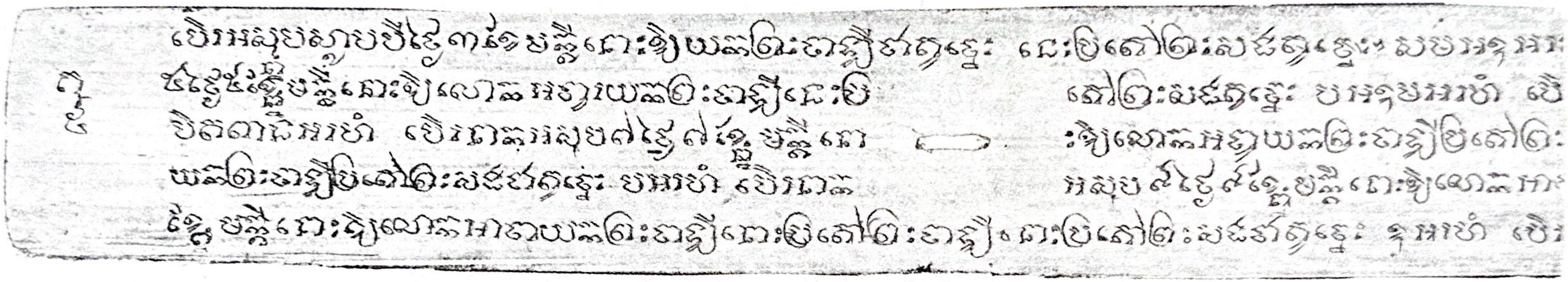


gī 4-B

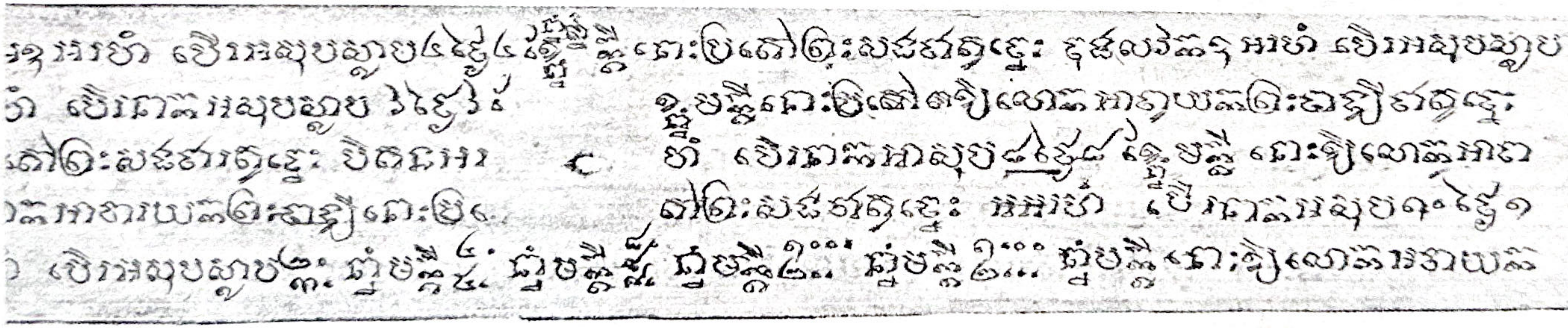

វិថ បើអស្សុបស្លាប់ ២ ថ្ងៃ នោះឈ្មោះ វានិតតាំ អស្សុបនោះខ្សួយនោះលើជាប បើអស្សុបស្លាប់ ៣ ថ្ងៃ នោះឈ្មោះ
សទុកសបពិបត្តារ បើរ្សេងផ្សៀងឥតកុំម បើអស្សុបស្លា ប់ ៤ ថ្ងៃ នោះឈ្មោះ ជិសិតតាំ អស្សុប
ត្តារ បើអស្សុបស្លាប់ ៥ ថ្ងៃ នោះឈ្មោះ ធិតតាំ អស្សុបនោះពោធ្មេះ អំម្មុឈ្មោះហ្សូរគ្រូនជិត បើអស្សុបស្លាប់
ស្សុបនោះស្លាប់ ៦ ថ្ងៃ នោះឈ្មោះ ហាតវានិតតាំ អស្សុបនោះ ស្សូជីកហ្សូរខេញគ្យ បើអស្សុប
បសៀសាត នេះវិតតារអស្សុប បើពាធកអង់អស្សុប ១ ខែ ខ្លី ១ ឆ្នាំ ខ្លី នោះឱ្យយកព្រះពាន្សីជាគ្រូដ្ឋេះ ។ ជប

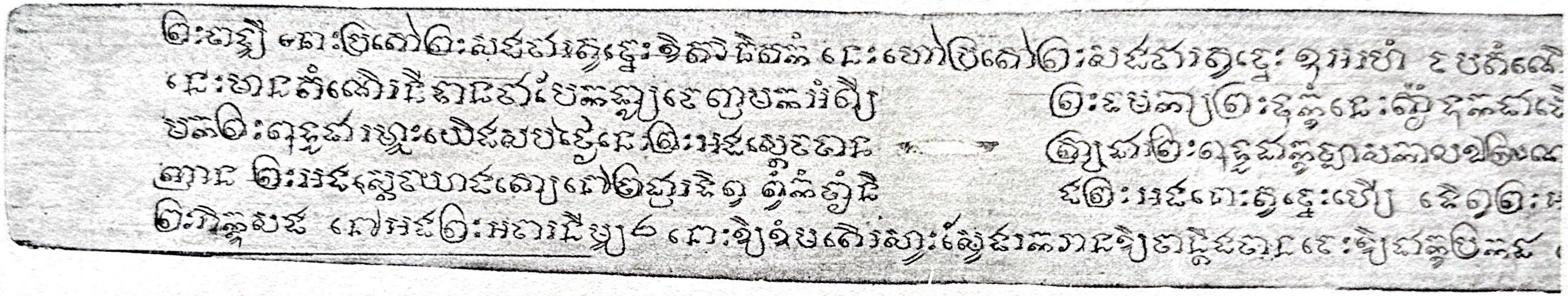
gu 5-A


ឈ្មោះ សោហិតតាំ អស្សុបនោះហ្មៃជាមានឈ្មោះហ្សូរ អស្សុបស្លាប់ ៨ ថ្ងៃ នោះឈ្មោះ បុព្វតាំ អស្សុបនោះខ្សួយគ្រូ
អស្សុបនោះហ្មៃហ្សូរឈ្មោះ ខ្សួយខេញស បត្តិធ្តារ អស្សុប ៩ ថ្ងៃ នោះឈ្មោះ ធិតតាំ អស្សុបហៅថ នោះឡើរ
ស្សុបស្លាប់ ៨ ថ្ងៃ នោះឈ្មោះ ហានិតតាំ អ ស្សុបនោះសំឡួយនោះលៀង ស្រីកបន្តៃបមាតួបិហារ បើអ
អស្សុបស្លាប់ ១០ ថ្ងៃ នោះឈ្មោះ ទិត វានិតតាំ អស្សុបនោះគ្រិសសៀម មានតែរូបគ្រូជរកថ្ងៃ
ដ្ឋេះ ។ ជបនអនទុនអាហំ បើពាធកអស្សុប ២ ថ្ងៃ ខ្លី ២ ខែ ខ្លី នោះឱ្យយកព្រះពាន្សីជាគ្រូដ្ឋេះ ។ មរក្ខមទុបអាហំ

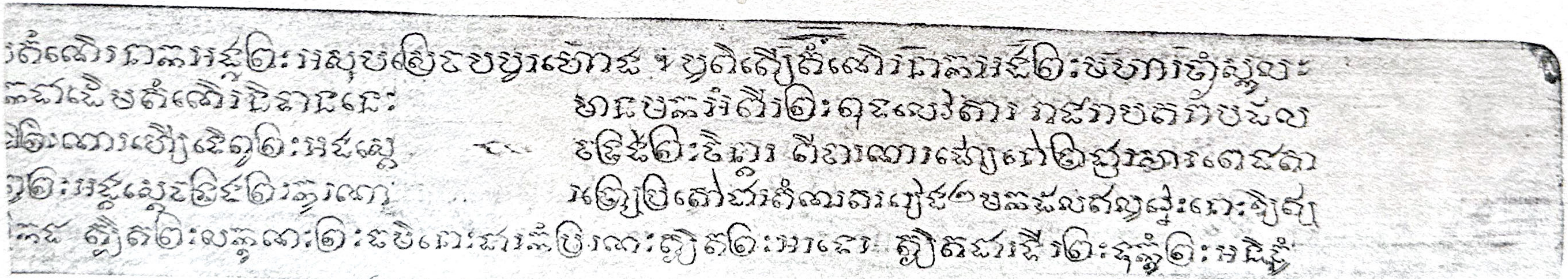


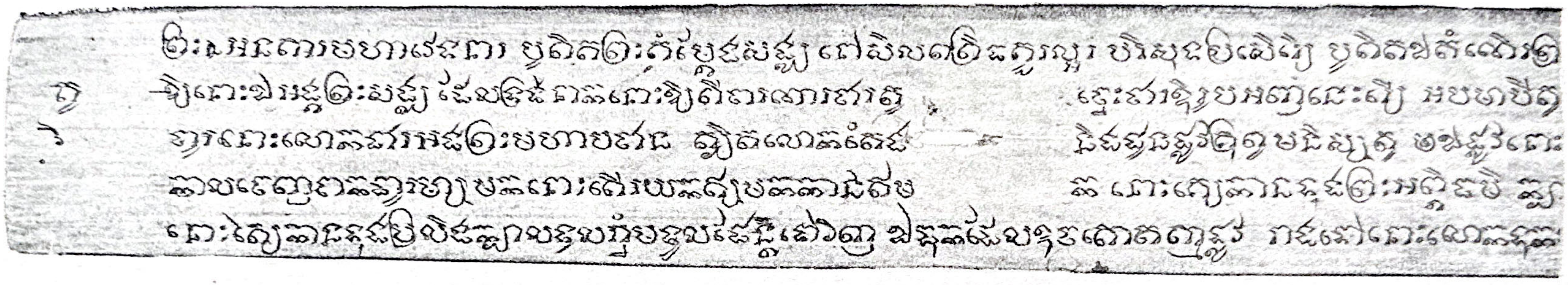
gu 5-B



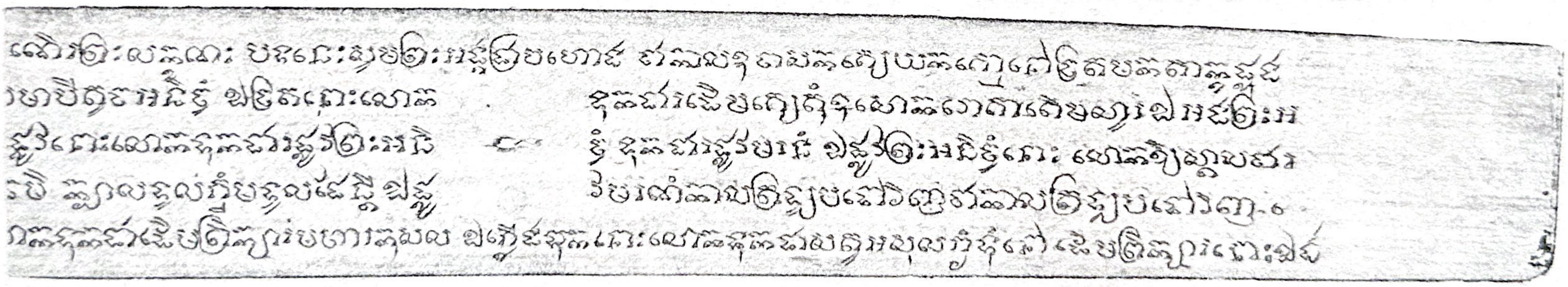


gū 6-A





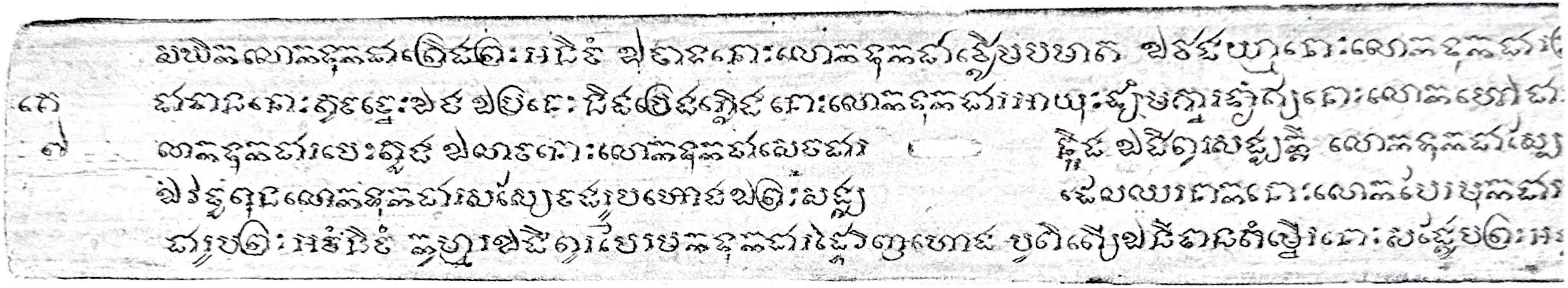
รูป 6-B



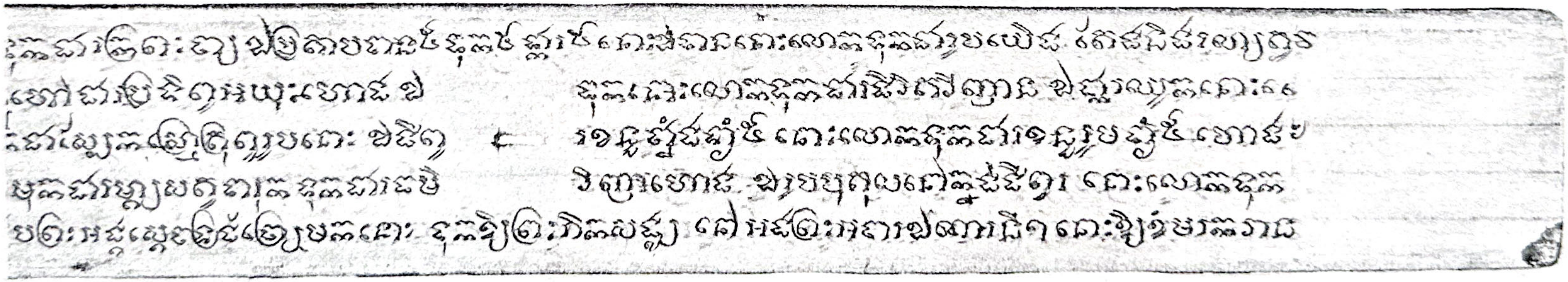
ក៏តែងតែងតោតាញ្ញុំធ្វើកលអ្នកដែលតោតខ្លួនទៅព្រះជិនពាក្យនោះហោង ទ្រង់ព្រះក្រុណាទើបជាព្រ
នៅក្នុងនៅបុរសបន្ទាប់តែជាសំលេញ ជិនជាតាលឃ ណោះបើ្យ ភរិយាបក្ខេនោះ
ឃតោតធុចុំបុរីឧទ្វ័រនោះជាបុរិស្សានោ ឃអន្តុសបនោះ ភរពុំដែលគិន ជិនព្រះពុទ្ធាប្បរាជ
ហោង តោះតែវទ្វិបបុព្ភារ ក៏ព្រះនុង្ហាសំតេចព្រះនុល ឆ្ង៉ា មាតានោះឃតោបិជាក្បួនទេ
ព្រះនុលឆ្ង៉ាមាតានោះហោងឃ អន្តួយបន្ទុតព្រះក្បួនពេលព្រះនាង តុំភាវជានោះជា តាលៀបបើ

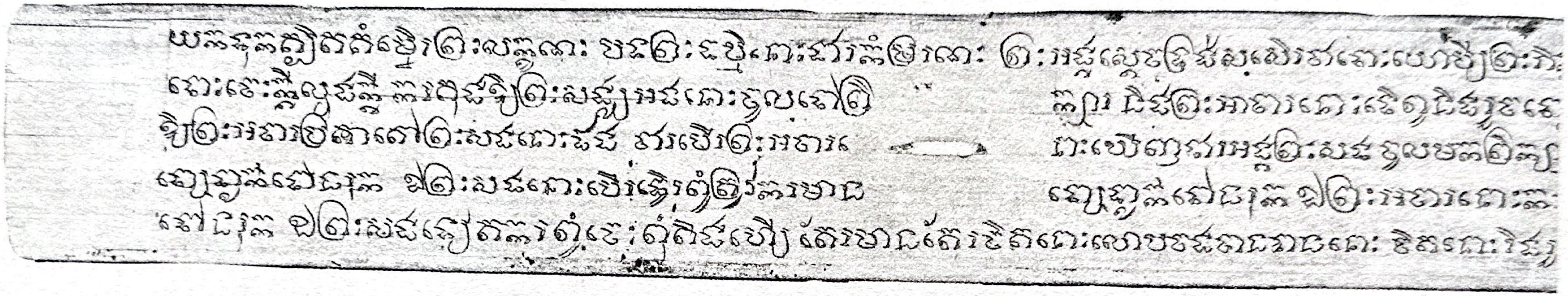
ge 7-A

បជាព្រះភិក្ខុសង្ឃ ទៅអន្តកតោកក្សារបិល ឃណាជិឃ្យ ថាបើយោគខ្លួន ទៅន្តិតយោគជិតទៅឧង
នោះឃឧអន្តុតជាជើ ក្បូស៊ី ហោង បិតុឧទិគបើ្យជិនក្បួន ពុំដែលគ្រិវជិនត្បូរបើ្យ
វរម្ហាវិសេសព្យែយើងនោះឃ * ន ឃជីទុបការនោះលោគទុណ្ណាព្រឆ្នំមិនព្រះភ្លូឈ្មោះ
ក្បួននោះតីតោរពន្សា ជិនខ្លួន ទៅកោន្ទដំព្រឆ្នំ តោះតែវទ្វិបបុព្ភារព្រះនុងាសំតេច
វរ្យបយើងអន្តួយសម្ភារ ទៅក្នុងព្រះនុងារ សំតេចព្រះនុលឆ្ង៉ាមាតានោះហោង ឃបិតាប

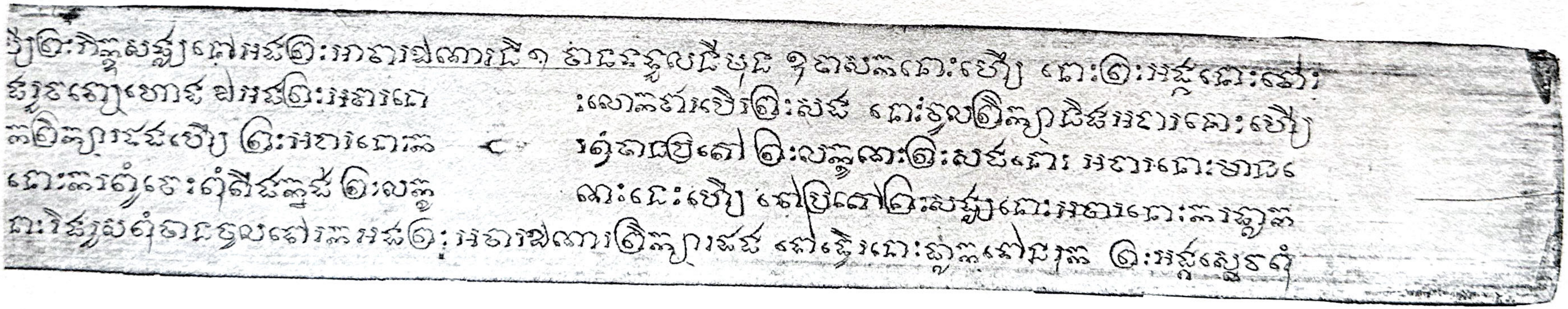


ge 7-B

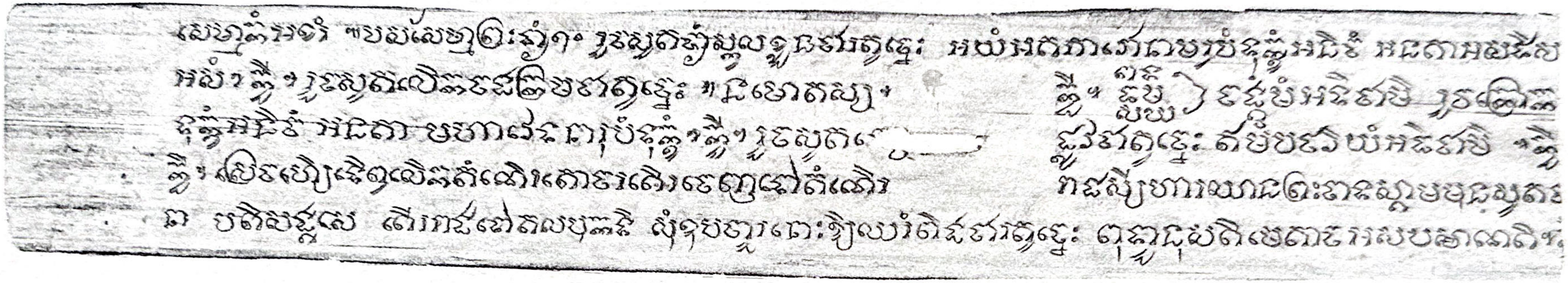




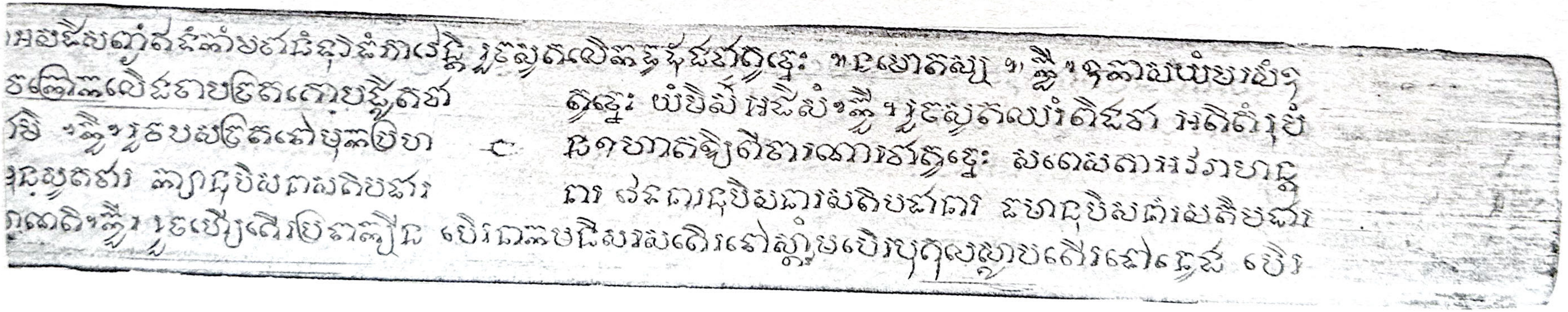
gè 8-A

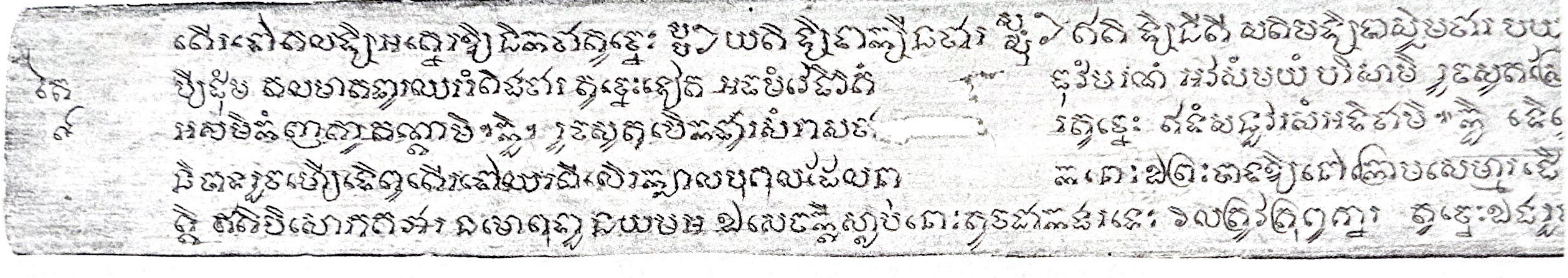


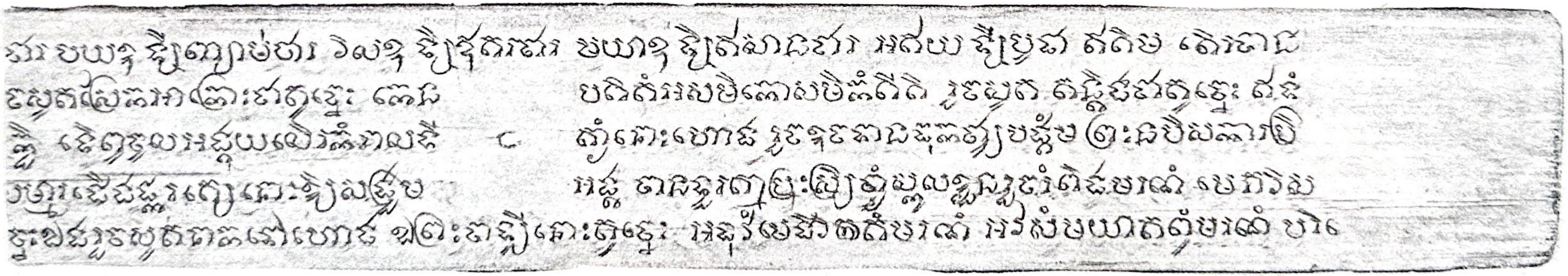
gè 8-B



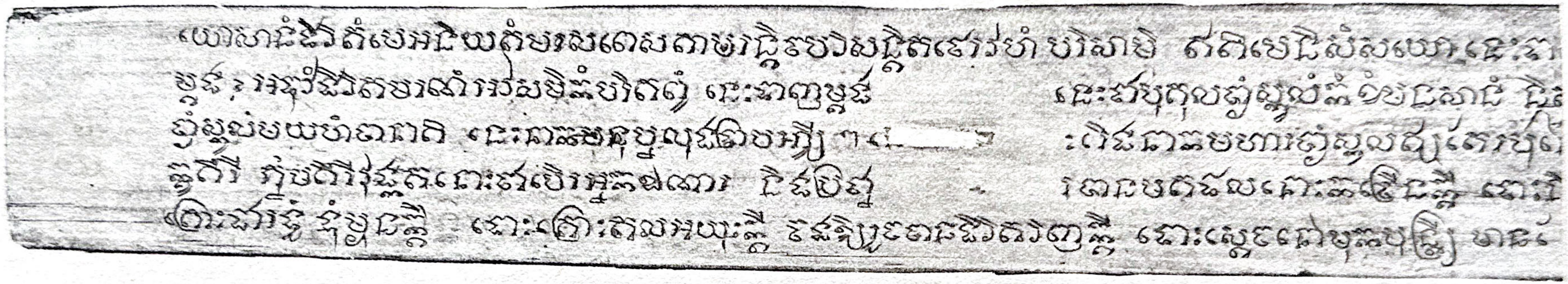
gai 9-A







gai 9-B



go 10-A

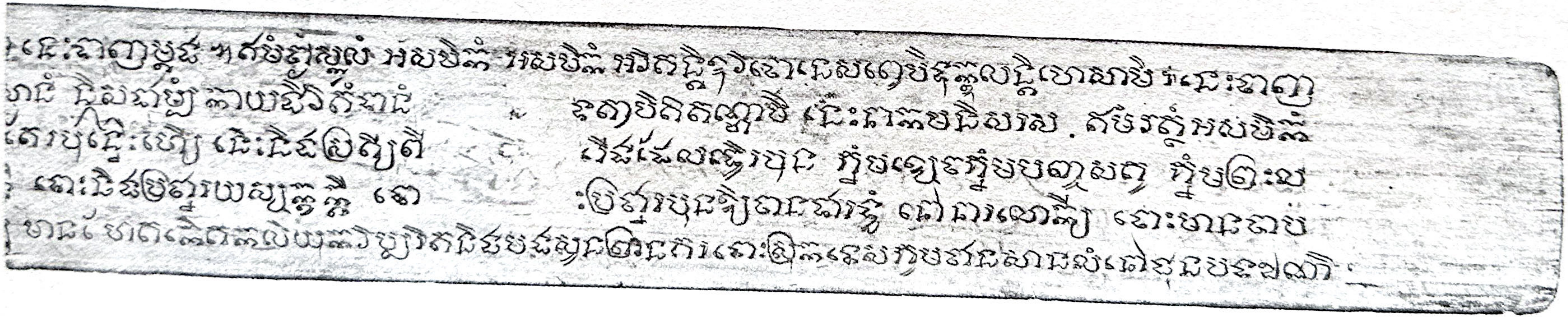


Photo 1 – *6 février 1977, Chiang Mai, Thaïlande.*
Les pièces de vêtement monastique sont posées sur le rebord du pavillon crématoire et les religieux procèdent au Paṅsukūl avant la mise à feu du bûcher [voir p. 11].

Photo 2 – *25 novembre 1979, Chiang Mai, Thaïlande.*
Les robes monastiques destinées à être offertes sur le bûcher sont portées solennellement pendant le cortège funèbre [voir p. 11].

Photo 3 – *25 novembre 1979, Chiang Mai, Thaïlande.*
Avant le Paṅsukūl, les pièces de vêtement sont exposées sur les lieux de la cérémonie [voir p. 11].

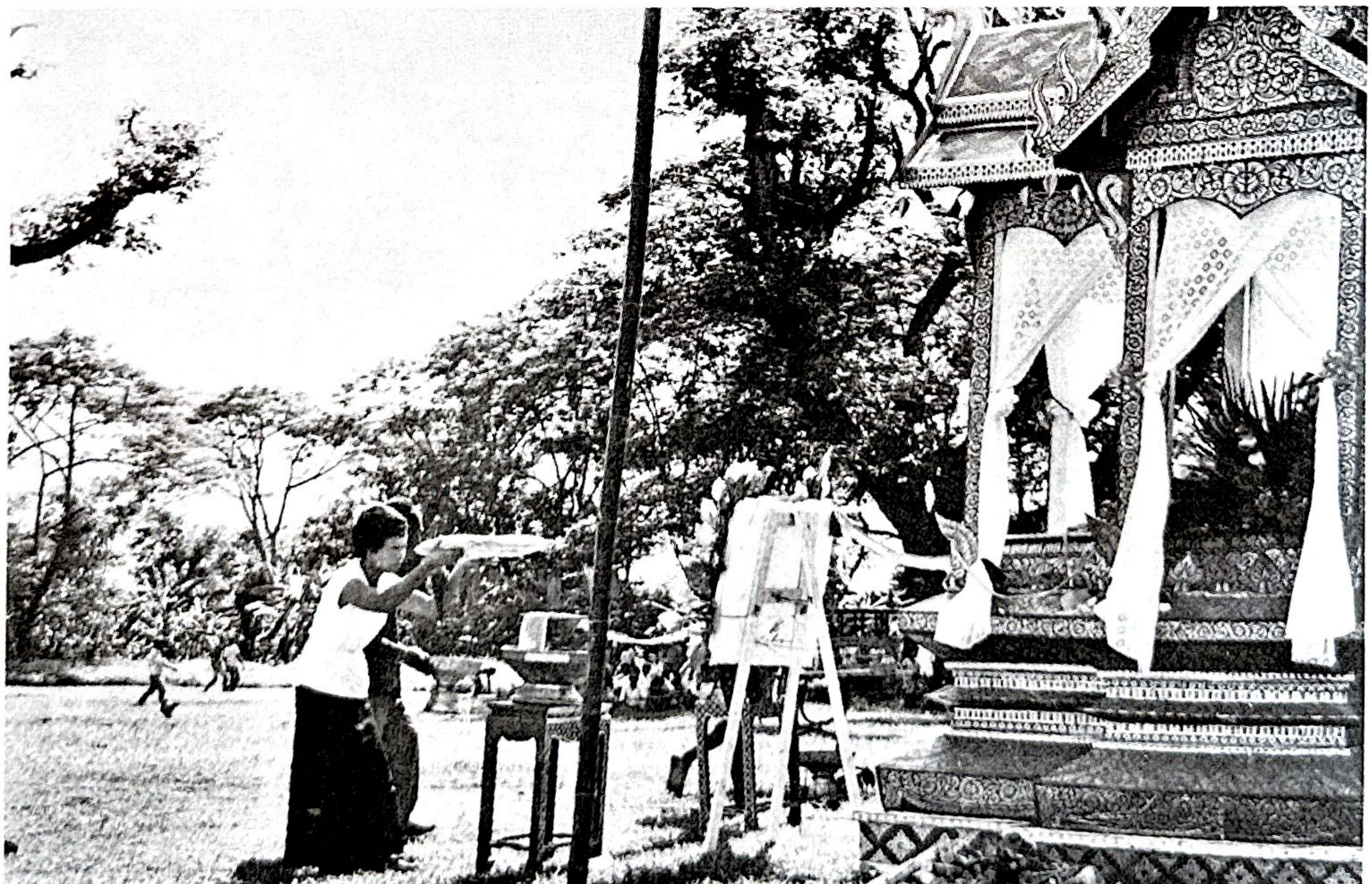


Photo 4 – *6 février 1977, Chiang Mai, Thaïlande.*
Chaque donateur vient déposer en personne le *paṅsukūl* sur un cordon du poêle [voir p. 11].

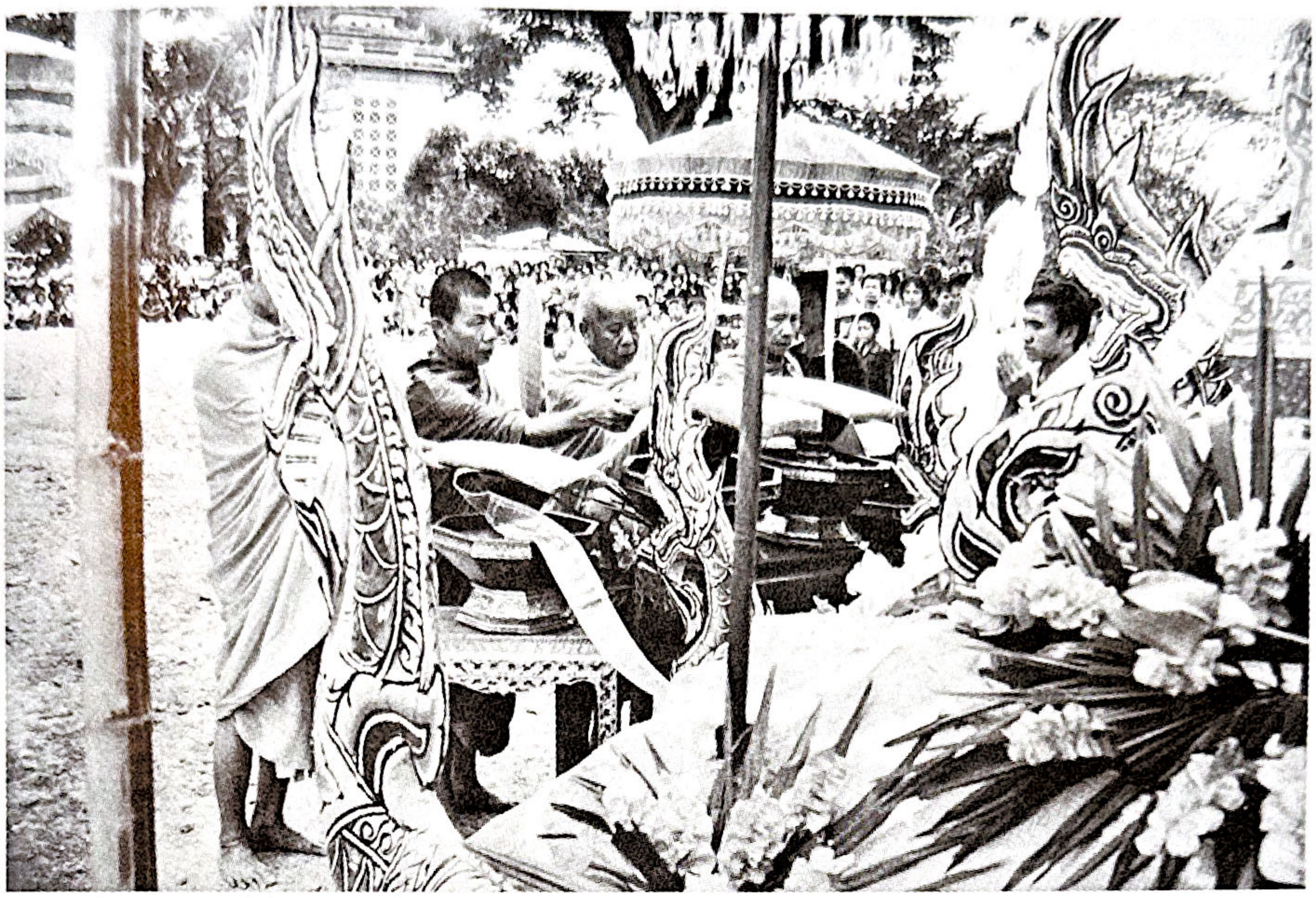


Photo 5 – *25 novembre 1979, Chiang Mai, Thaïlande.*
Les dignitaires religieux en grand apparat prononcent la formule du Paṅsukūl en touchant de la main la pièce de tissu qu'ils vont s'approprier [voir p. 11].

Photo 6 – *7 novembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande.*
Une pièce de vêtement assimilée à un tissu de rebut est dissimulée dans les branches d'une forêt artificielle et un *bhikkhu* s'en saisit en récitant la formule du Paṅsukūl [voir p. 13].

Photo 7 – *6 août 1976, Ta Tiou, Surin, Thaïlande.*

Des pièces de tissu blanc sont posées sur le cercueil et les urnes collectives et les *bhikkhu* prononcent les stances du Paṅsukūl [voir p. 16].

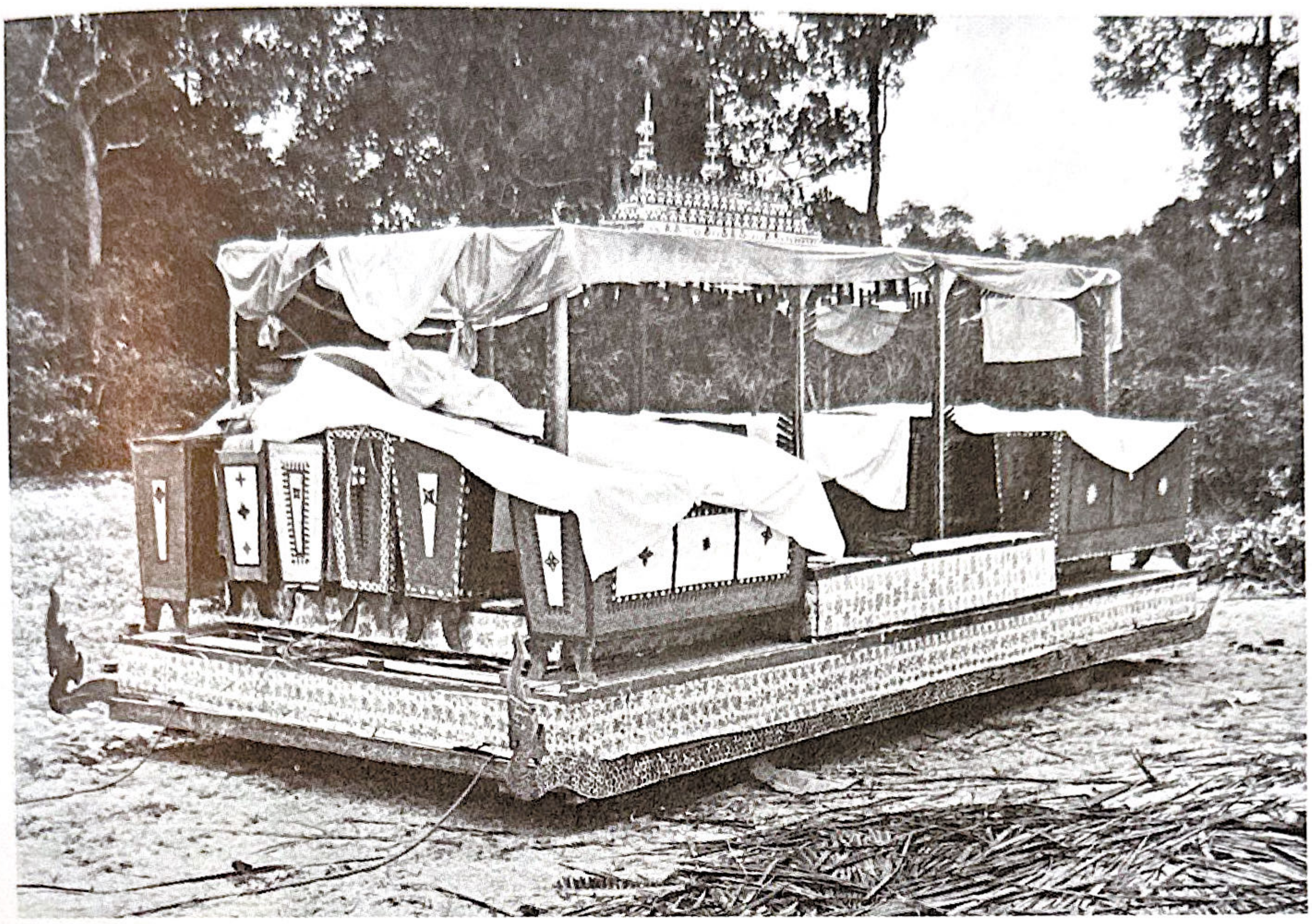


Photo 8 – *21 janvier 1967, Samrong, Siemreap, Cambodge.*
Des draps blancs et d'autres dons destinés au Paṅsukūl recouvrent les cercueils placés sur un char avant l'incinération collective [voir p. 16].

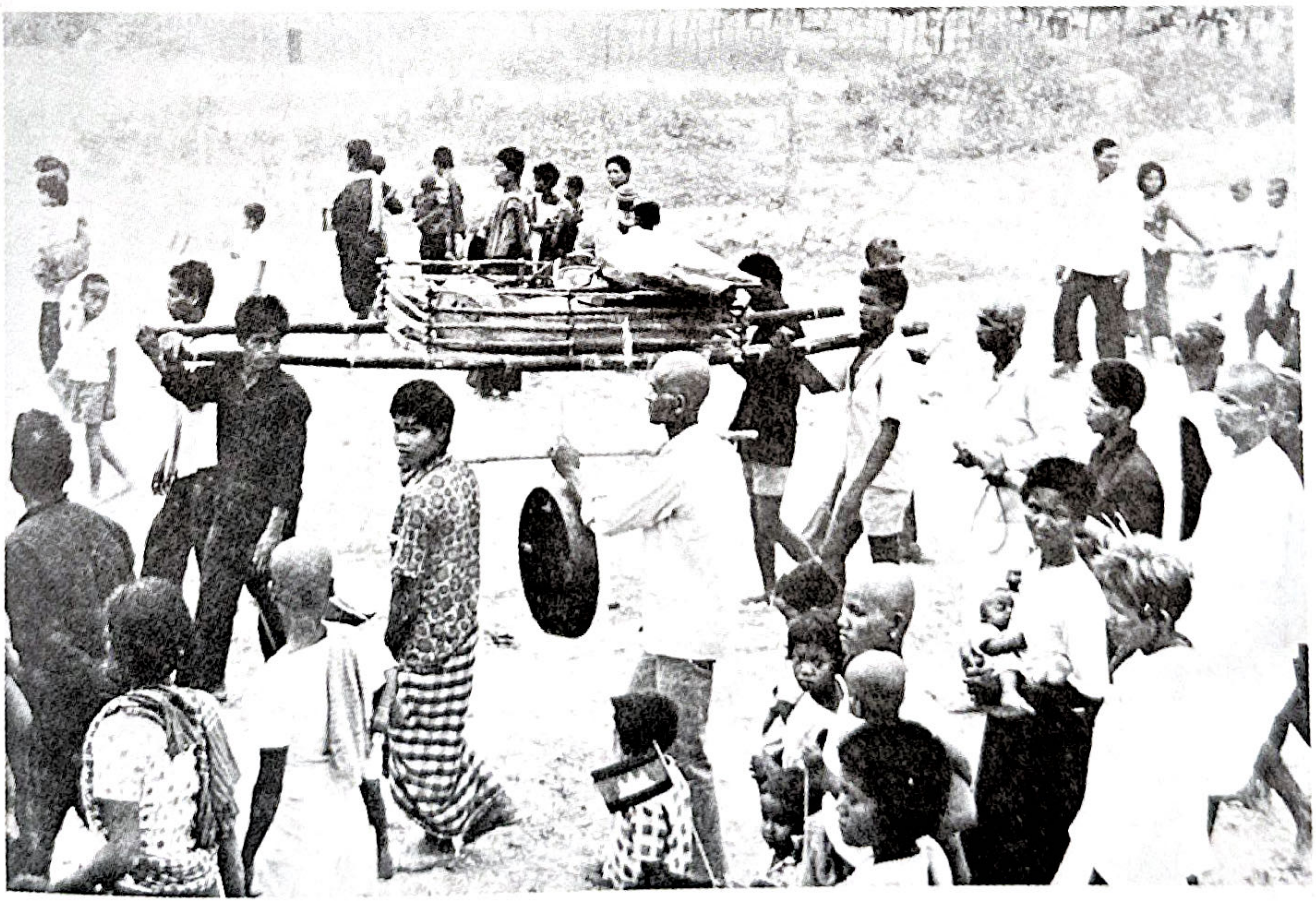


Photo 9 – *21 janvier 1967, Samrong, Siemreap, Cambodge.*
Des offrandes destinées à être l'objet d'un Paṅsukūl avant l'ignition sont déposées dans le bayart et transportées sur l'aire crématoire [voir p. 17].

Photo 10 – *21 janvier 1967, Samrong, Siemreap, Cambodge.*
L'*ācāry yogi* tient à la main droite le palot et porte sur l'épaule gauche la bannière des âmes [voir p. 18].

Photo 11 – *16 août 1974, Prei Sala, Kandal, Cambodge.*
Extinction du brasier funèbre par les *bluk*. Quatre baguettes ont été plantées dans le sol pour marquer l'emplacement des montants consumés pendant l'incinération [voir p. 18].

Photo 12 – *16 août 1974, Prei Sala, Kandal, Cambodge.*
Des offrandes ont été placées à la souche des montants et le *yogi* modèle à l'aide du palot la silhouette d'un corps dans la cendre [voir p. 18].

Photo 13 – *16 août 1974, Prei Sala, Kandal, Cambodge.*

Le nez, la bouche, le nombril, etc., sont figurés avec des billets d'un riel. Un des *bluk* apporte la bannière des âmes et la feuille de bananier [voir p. 18].

Photo 14 – *16 août 1974, Prei Sal, Kandal, Cambodge.*
Le *yogi* a scellé autour des cendres un fil de *sīmā* dont l'extrémité est tenue par les bonzes qui récitent les *Mātikā*. L'étoffe de la bannière des âmes est placée sur la feuille de bananier [voir p. 18].

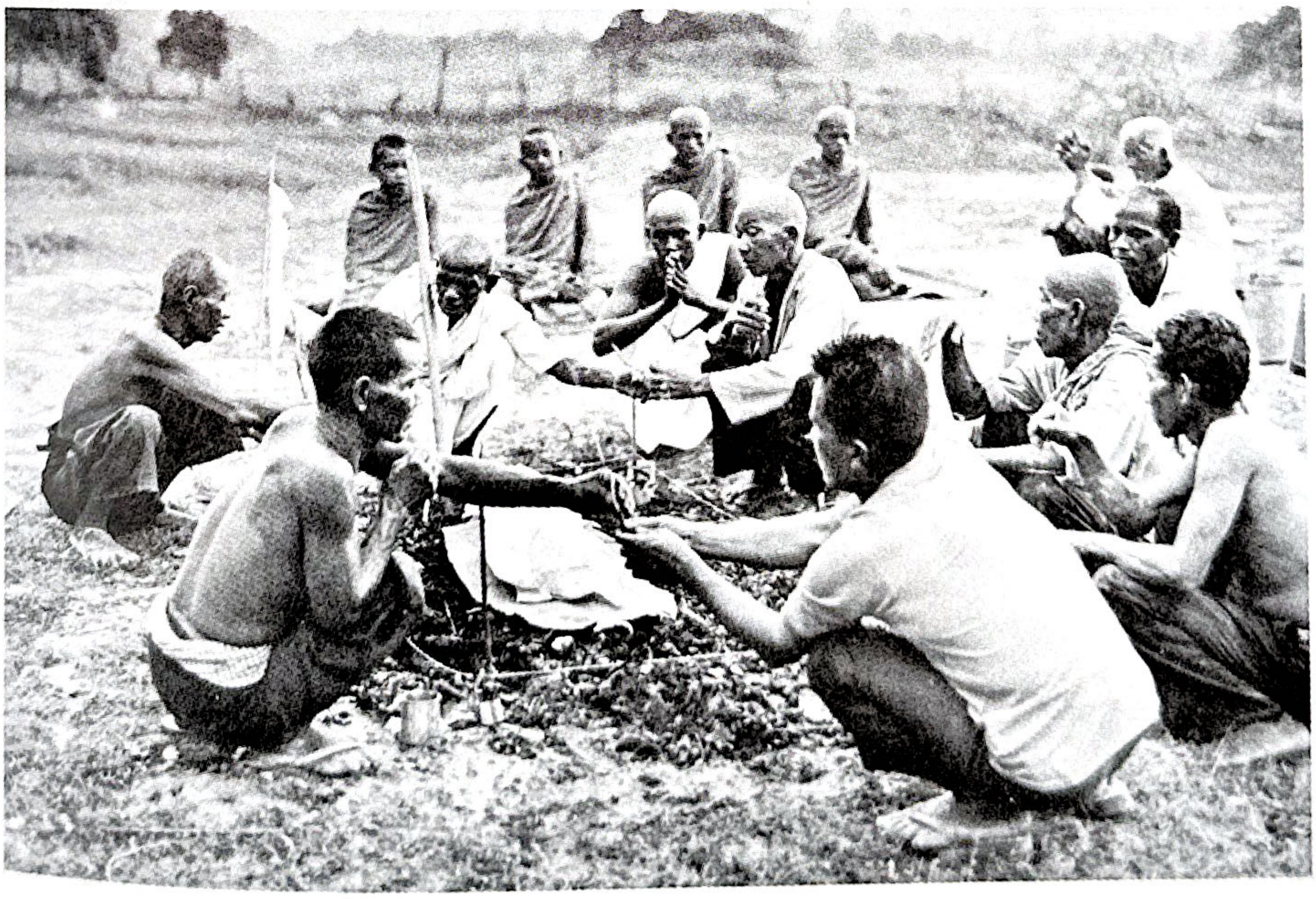


Photo 15 – *16 août 1974, Prei Sala, Kandal, Cambodge.*
Le *yogi*, les *bluk* et deux assistants font tourner dix-neuf fois les *babīl* autour des cendres [voir p. 19].

Photo 16 – *16 août 1974, Prei Sala, Kandal, Cambodge.*
Le *bhikkhu* prononce les formules du Paṅsukūl en tirant l'étoffe à lui [voir p. 19].

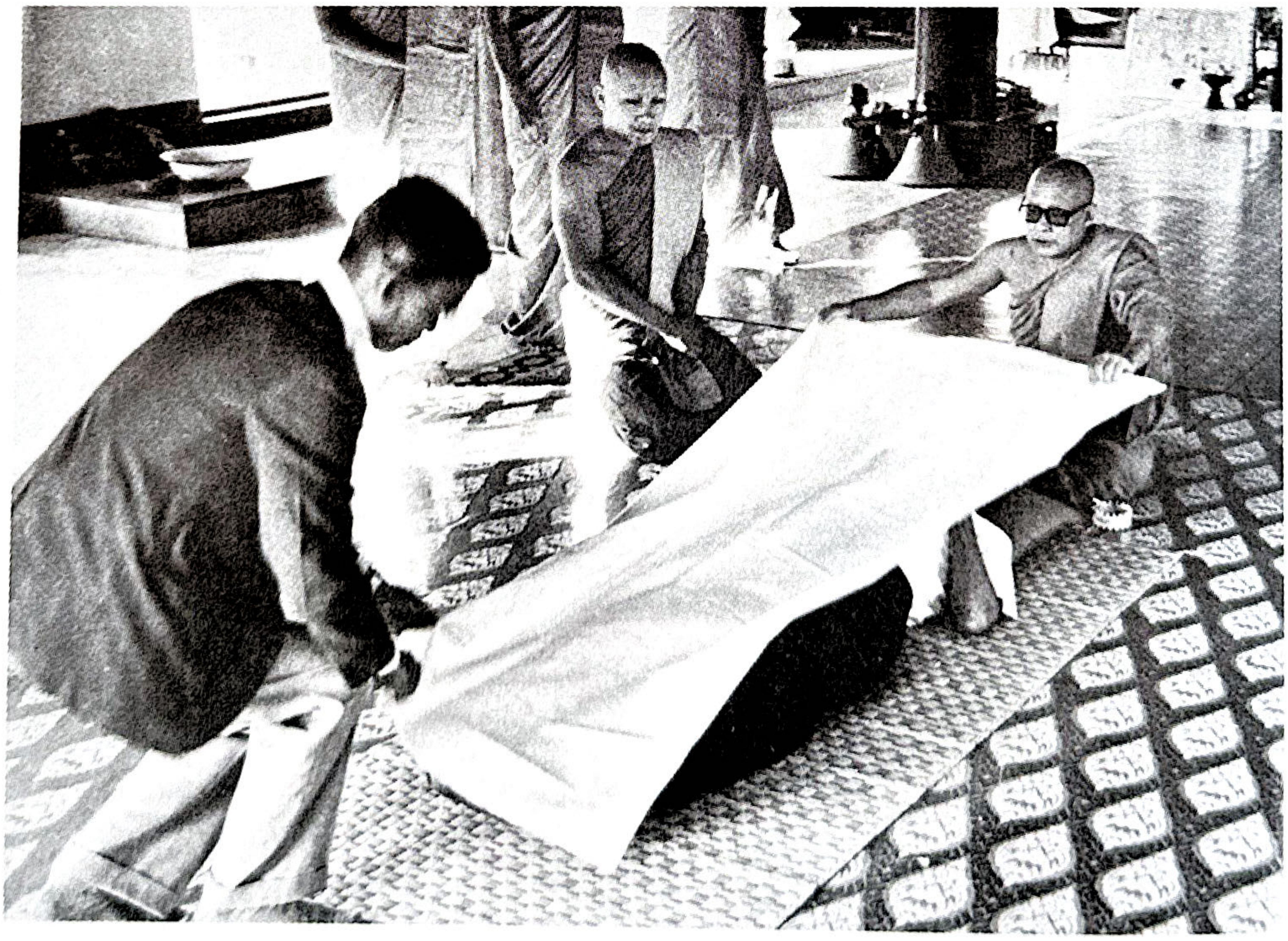


Photo 17 – *16 décembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande.*
Un linge blanc est déplié par dessus le malade allongé dans le sanctuaire de la pagode [voir p. 21].

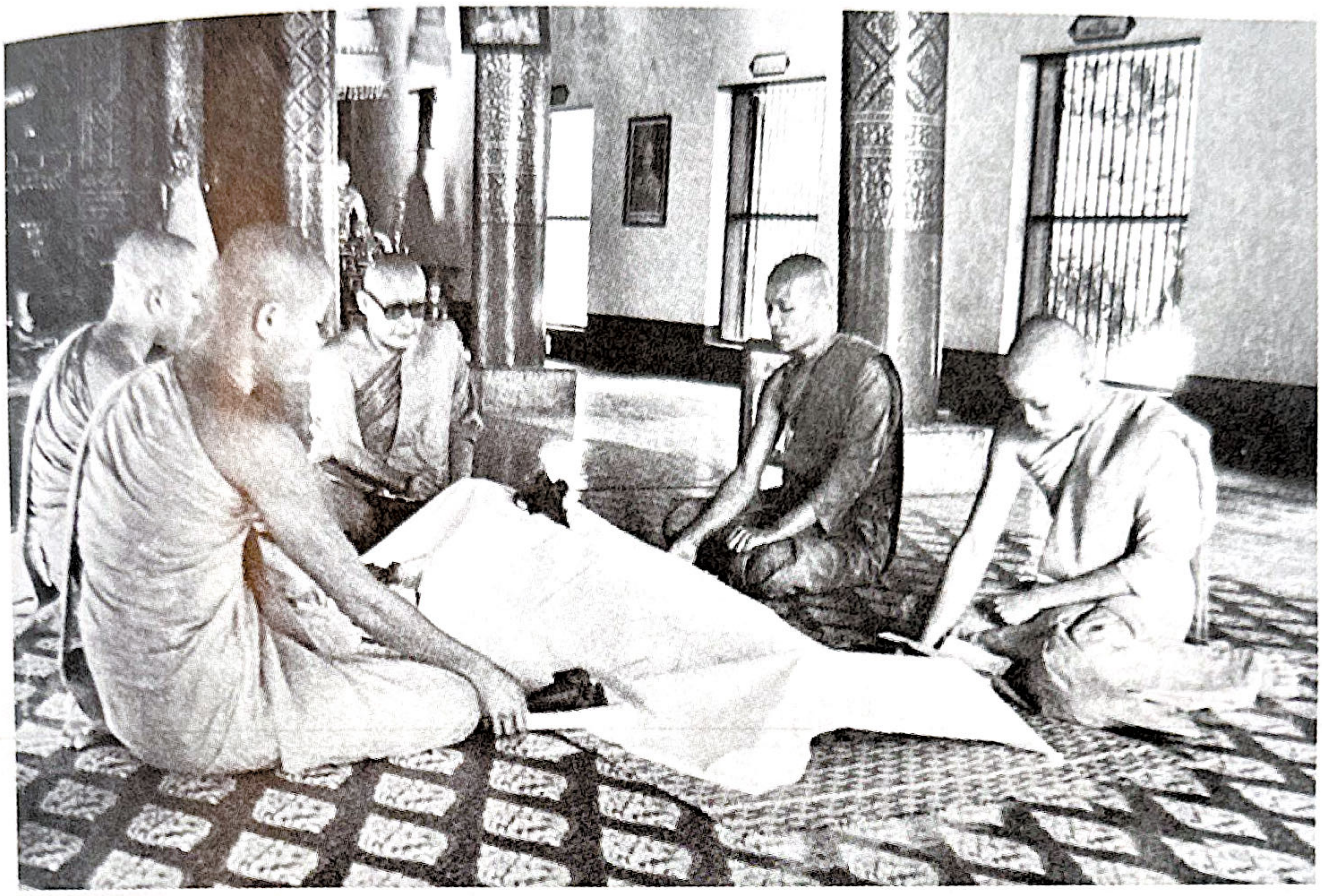


Photo 18 – *16 décembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande.*
Placés de chaque côté et à la tête du malade, cinq religieux disent les formules d'expulsion [voir p. 21].

Photo 19 – *16 décembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande.*
Le malade se redresse au fur et à mesure que l'officiant dégage le linge [voir p. 21].

Photo 20 – *6 décembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande*

Le malade, qu'un religieux découvre en prononçant les formules du Paṅsukūl, est allongé sous une sorte de hutte pyramidale [voir p. 24].

Photo 21 – *6 décembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande.*
Le sujet est assis en prière, comme un fœtus dans le ventre maternel, relié aux religieux par le fil de *sīmā* qui entoure sa tête, alors que sont récités les *mantra* et allumées les bougies pour "prolonger la vie" [voir p. 24].

Photo 22 – *9 juin 1979, Sathieng Phra, Songkhla, Thaïlande.*
Les personnes pour lesquelles on va faire le Paṅsukūl sont entourées du fil de *sīmā* qu'un religieux va tirer à lui en disant les formules [voir p. 25].

Photo 23 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.*

Dans la châsse close par un fil de *sīmā*, le postulant est recroquevillé sous le vêtement monastique, la tête à l'est [voir p. 26].

Photo 24 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.*
Au nord-est l'emplacement (à gauche sur la photo), l'*ācāry* lie sa propre méditation aux créations mentales du postulant dans la châsse [voir p. 28].

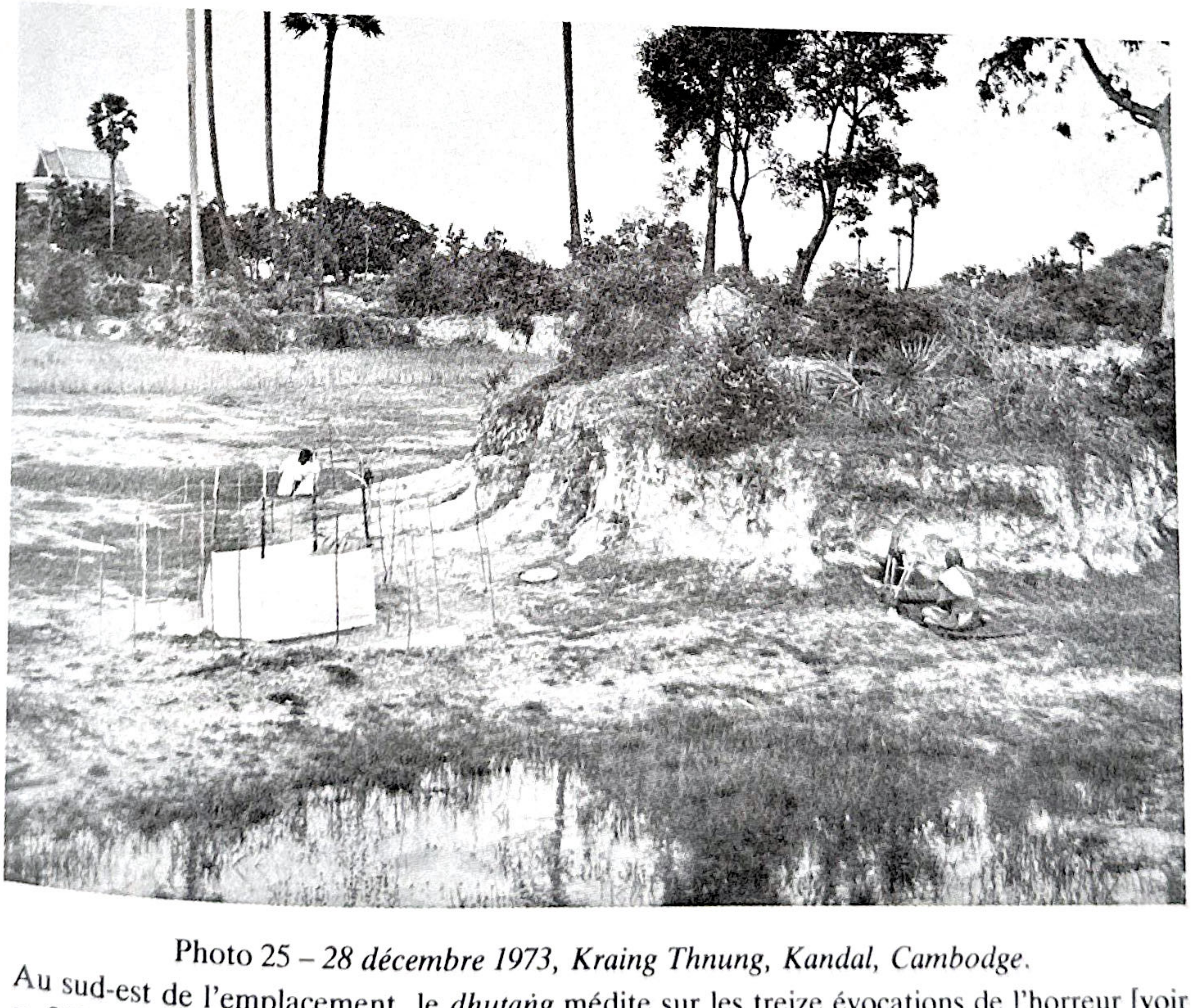


Photo 25 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.*
Au sud-est de l'emplacement, le *dhutaṅg* médite sur les treize évocations de l'horreur [voir p. 28].

Photo 26 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.*
Le *dhutaṅg* déambule trois fois autour de l'emplacement avant d'y pénétrer [voir p. 28].

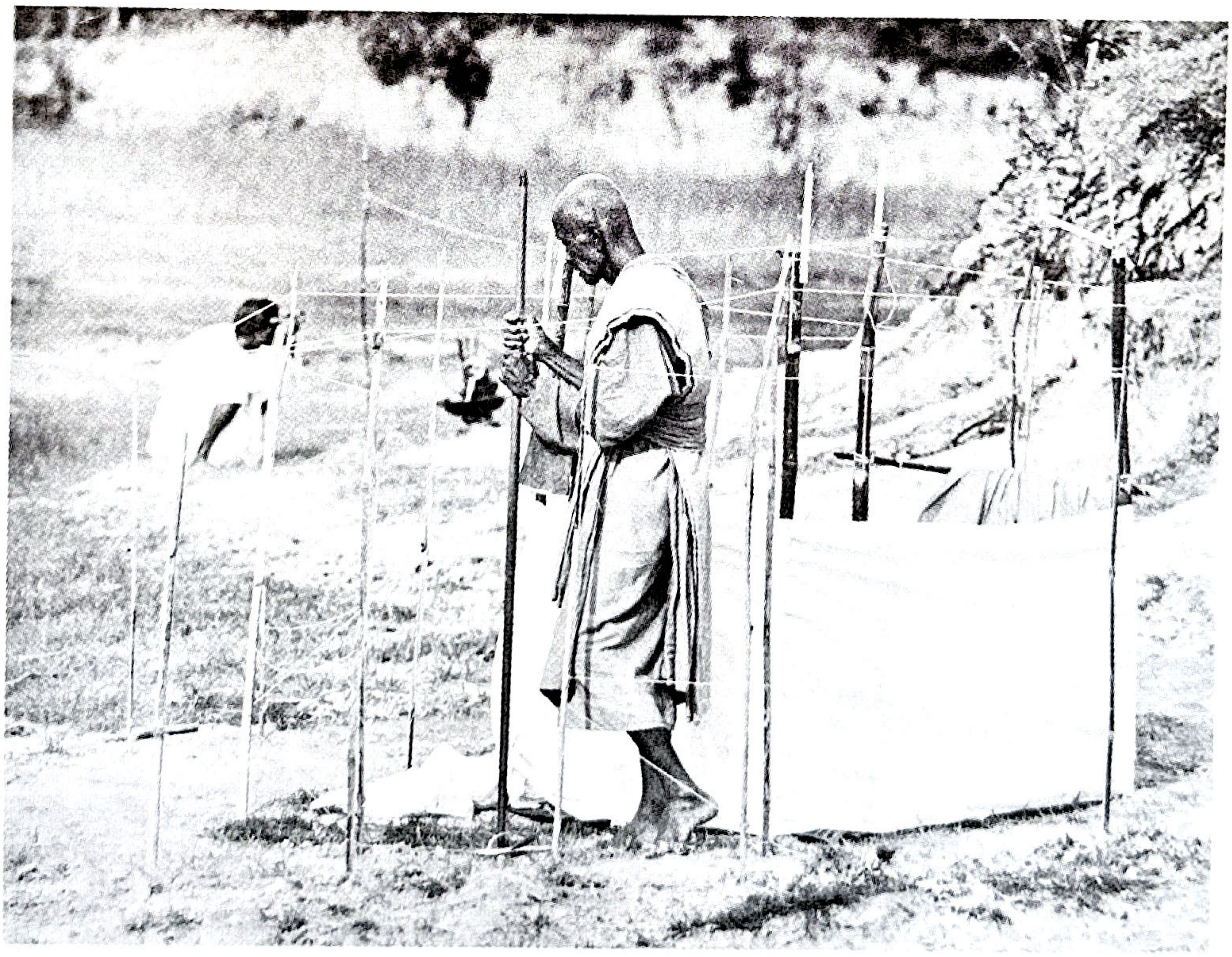


Photo 27 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.*
Le *dhutaṅg* chemine dans les enceintes en s'arrêtant à chaque pas selon les formules de sa méditation en marchant [voir p. 28].

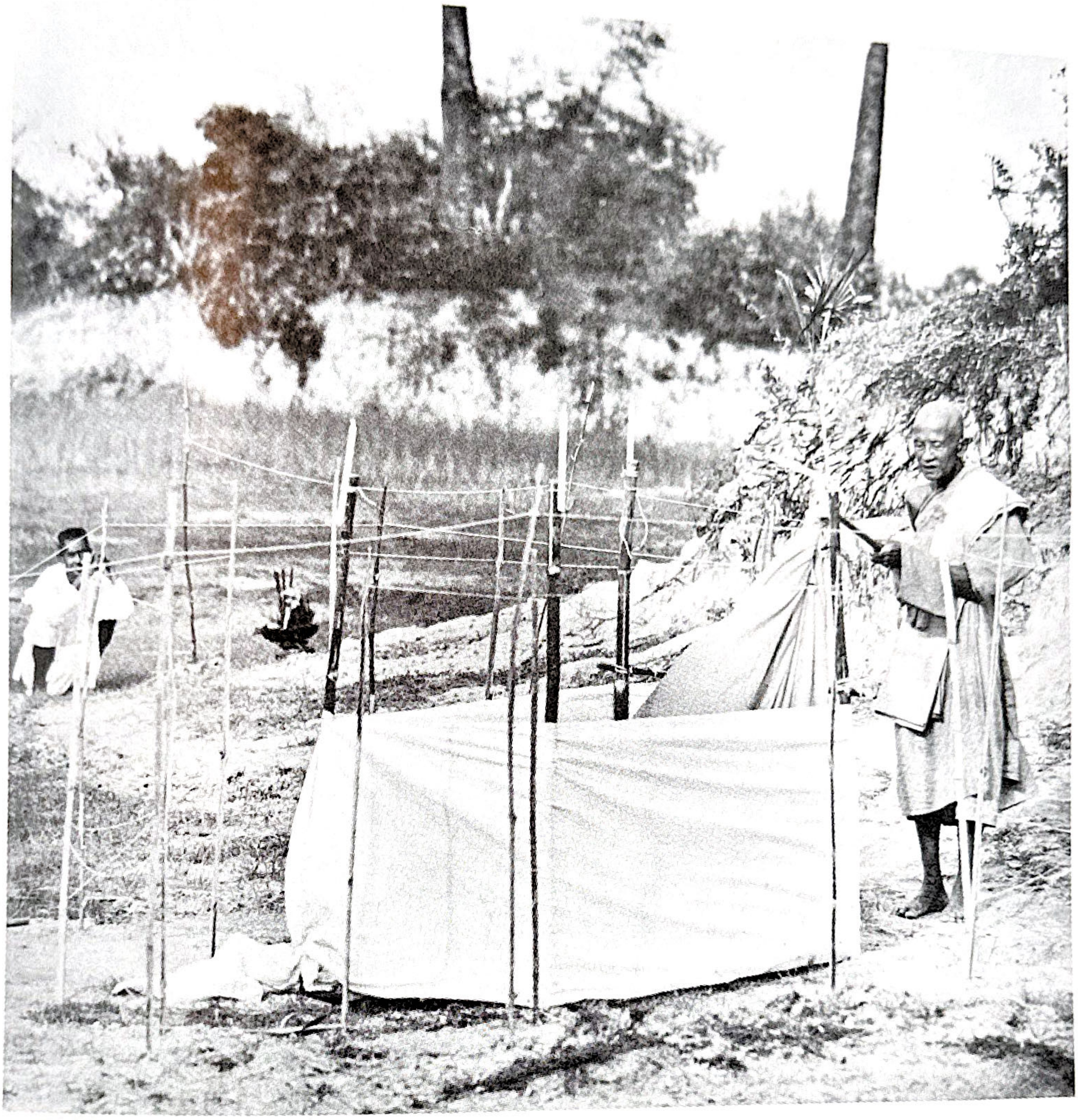


Photo 28 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.*
Le *dhutaṅg* parvenu au dessus de la tête du postulant accroche le vêtement avec l'embout de son bâton [voir p. 28].

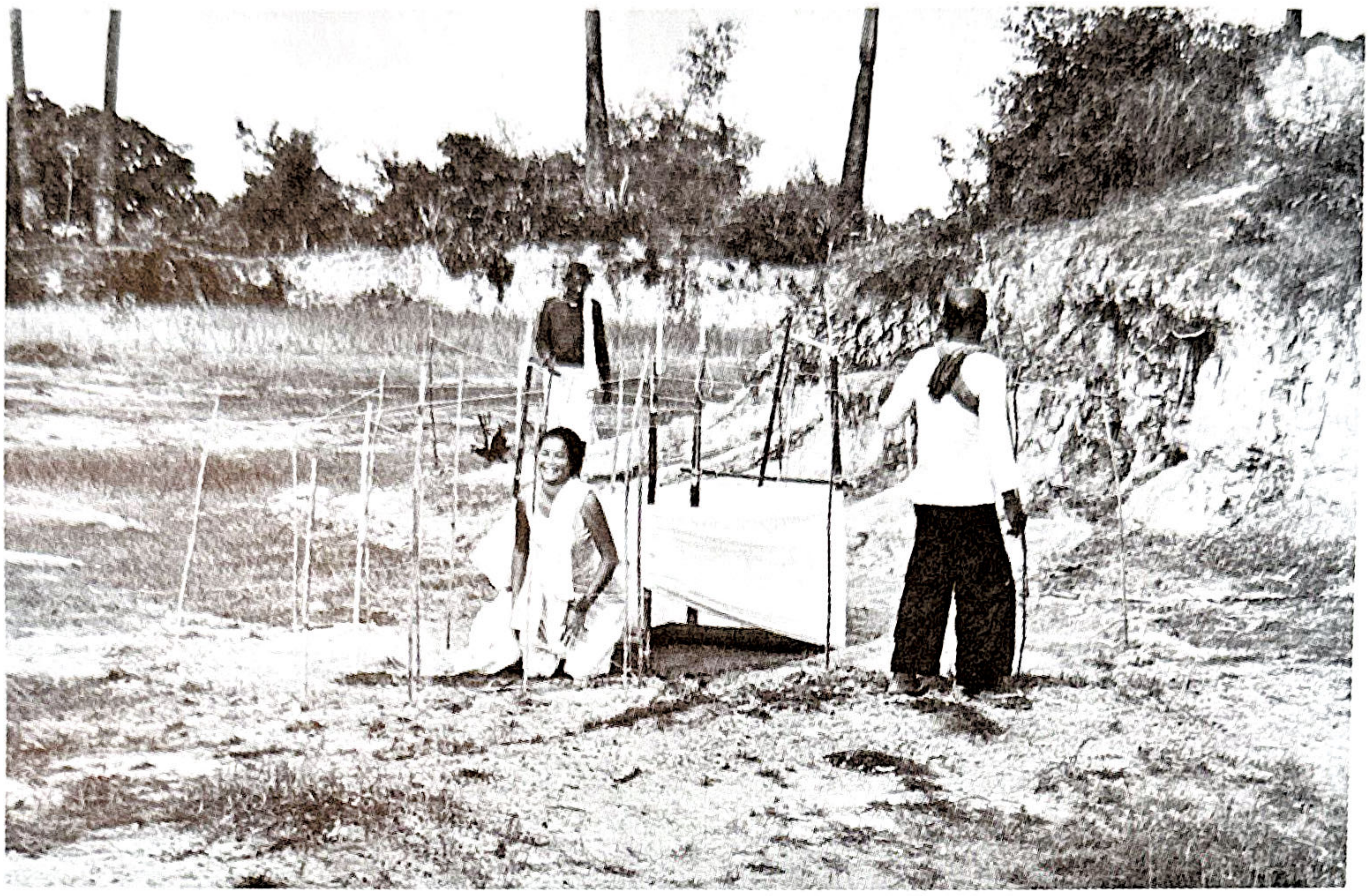


Photo 29 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.*
Dégagé de son enveloppe, le postulant sort de la châsse et se redresse douloureusement après avoir conservé pendant plus de trois heures, immobile, la position recroquevillée de l'embryon (Restée dans une zone devenue inaccessible pendant la guerre, la vieille femme pour le bénéfice de laquelle cette cérémonie était accomplie, avait été remplacée par sa petite-fille) [voir p. 28].

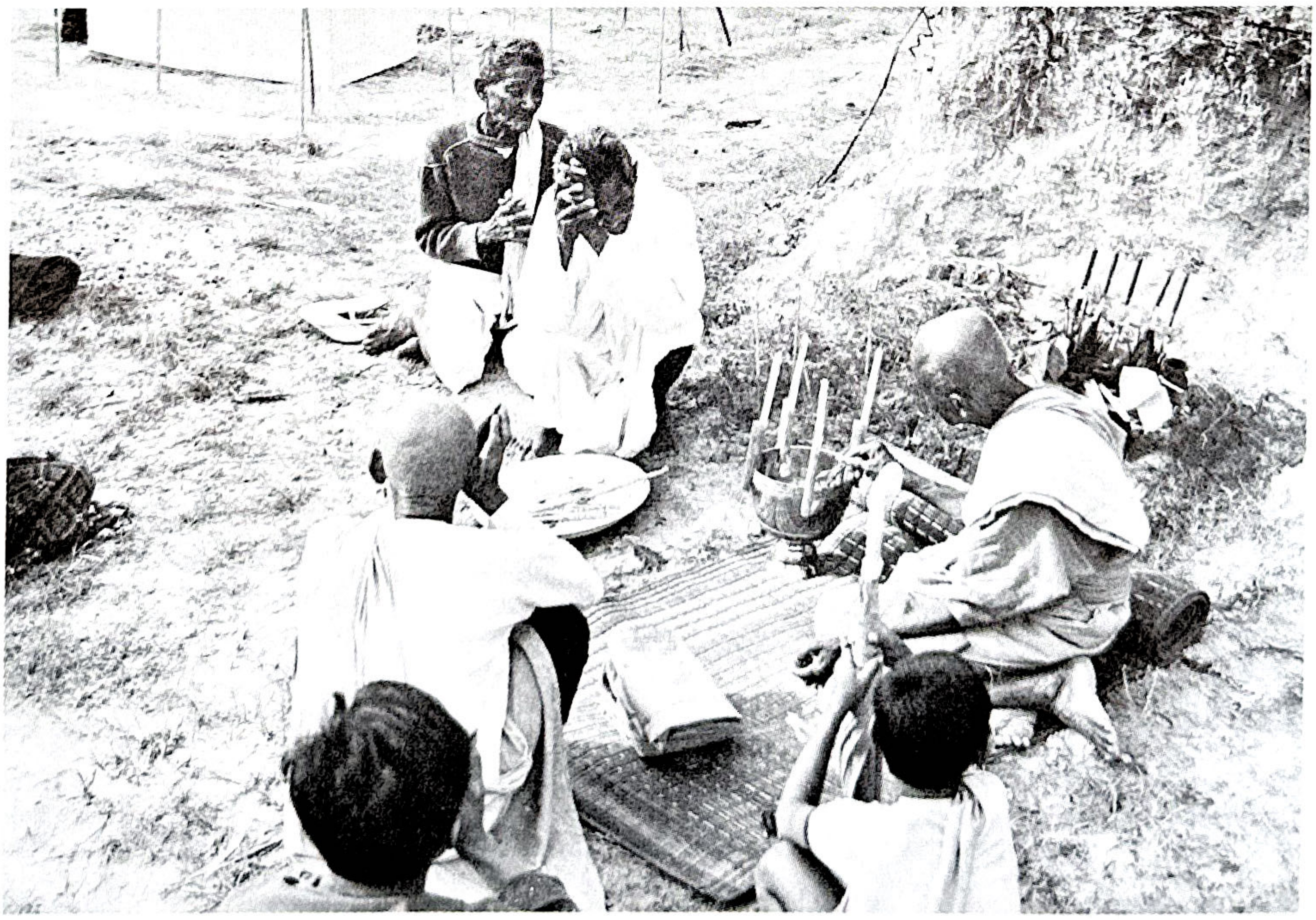


Photo 30 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.*
Les assistants rejoignent le *dhutaṅg* qui prononce les formules de satisfaction et de bénédiction [voir p. 28].

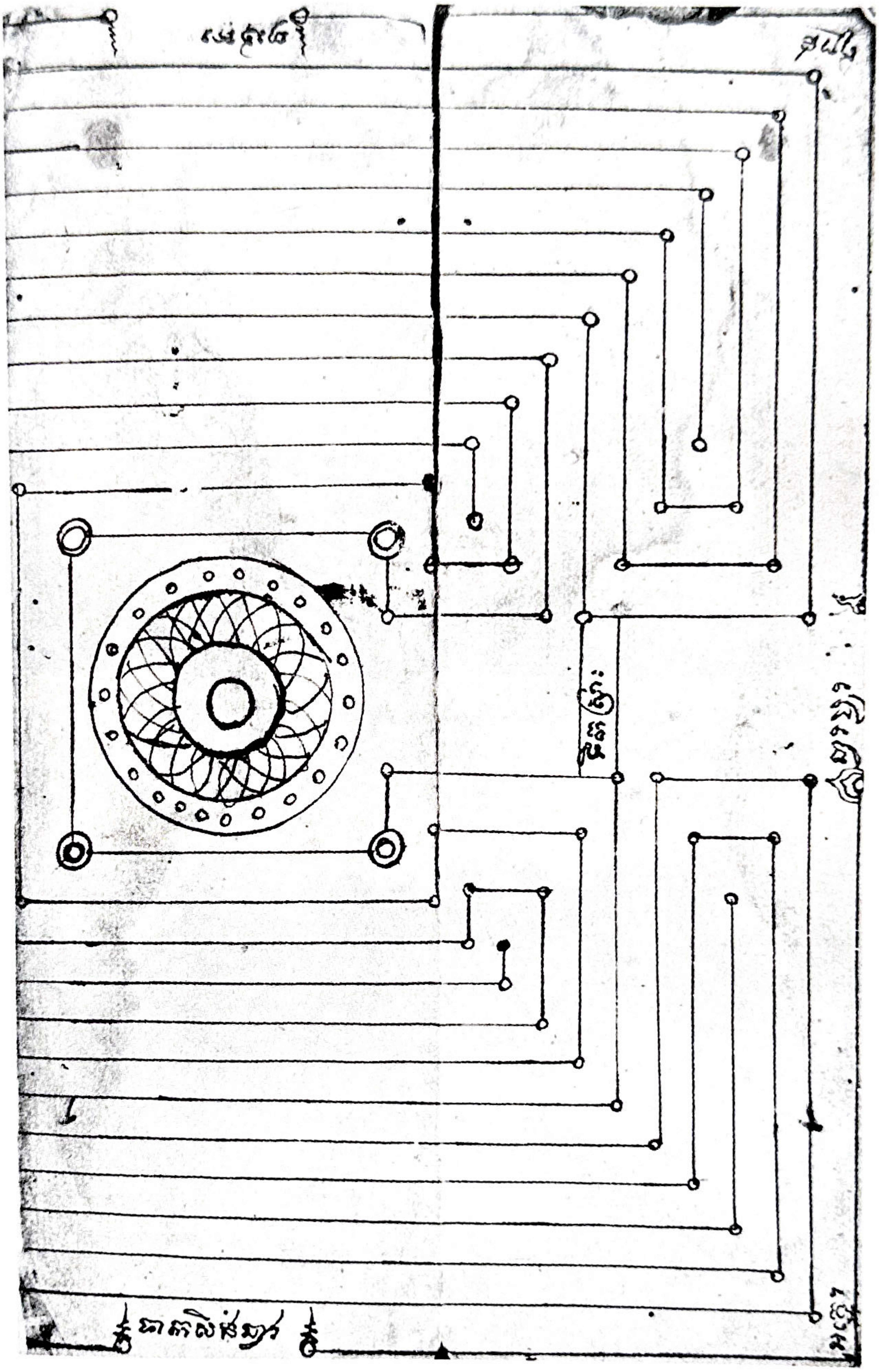


Photo 31 – TK278, *Vat Chbar Ampou, Khum Chbar Ampou, Srok Kien Svay, Khèt Kandal, Cambodge.*

Le mont Girivaṅkat (en partant du bas et en tournant: "la porte du sud", "sud-est", "la porte de l'est", "nord-est", "la porte du nord"; en travers de l'allée menant au mont central: "le bassin d'eau"). Le troisème pli complétant ce plan de labyrinthe manque, mais les pistes concentriques de la partie perdue se restituent aisément (cf. Fig. 3). [voir p. 29].

Photo 32 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*
L'entrée du labyrinthe. La châsse est au milieu des pistes concentriques délimitées par les fils de coton [voir p. 30].

Photo 33 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*
Le postulant (la vieille femme) est conduit devant l'autel de Yama avant que les fils du labyrinthe soient placés [voir p. 30].

Photo 34 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*
Le postulant est conduit en cortège trois fois autour de l'emplacement, avec les dons offerts en son nom à la pagode [voir p. 30].

Photo 35 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*
Le postulant et l'*ācāry* pénètrent dans la châsse avec chacun un autel comportant les objets rituels nécessaires pour la pratique du Vipassanākammaṭṭhān. Après les prières d'introduction à la méditation, le second autel sera placé à la tête du bat-flanc pour le *dhutaṅg* [voir p. 30].

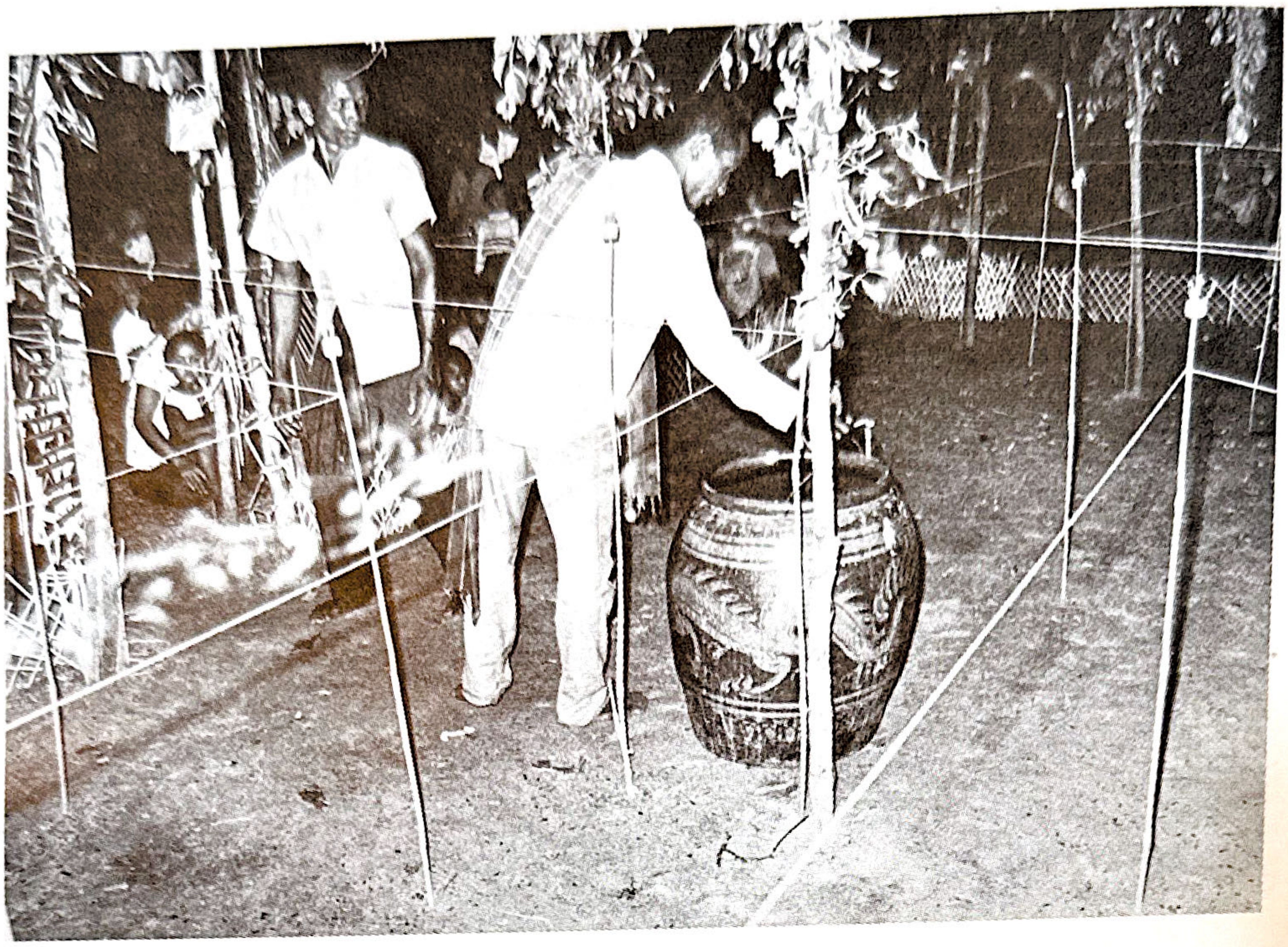


Photo 36 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*

Une jarre d'eau, qui figure un bassin, est mise en travers de l'allée menant à la châsse [voir p. 30].

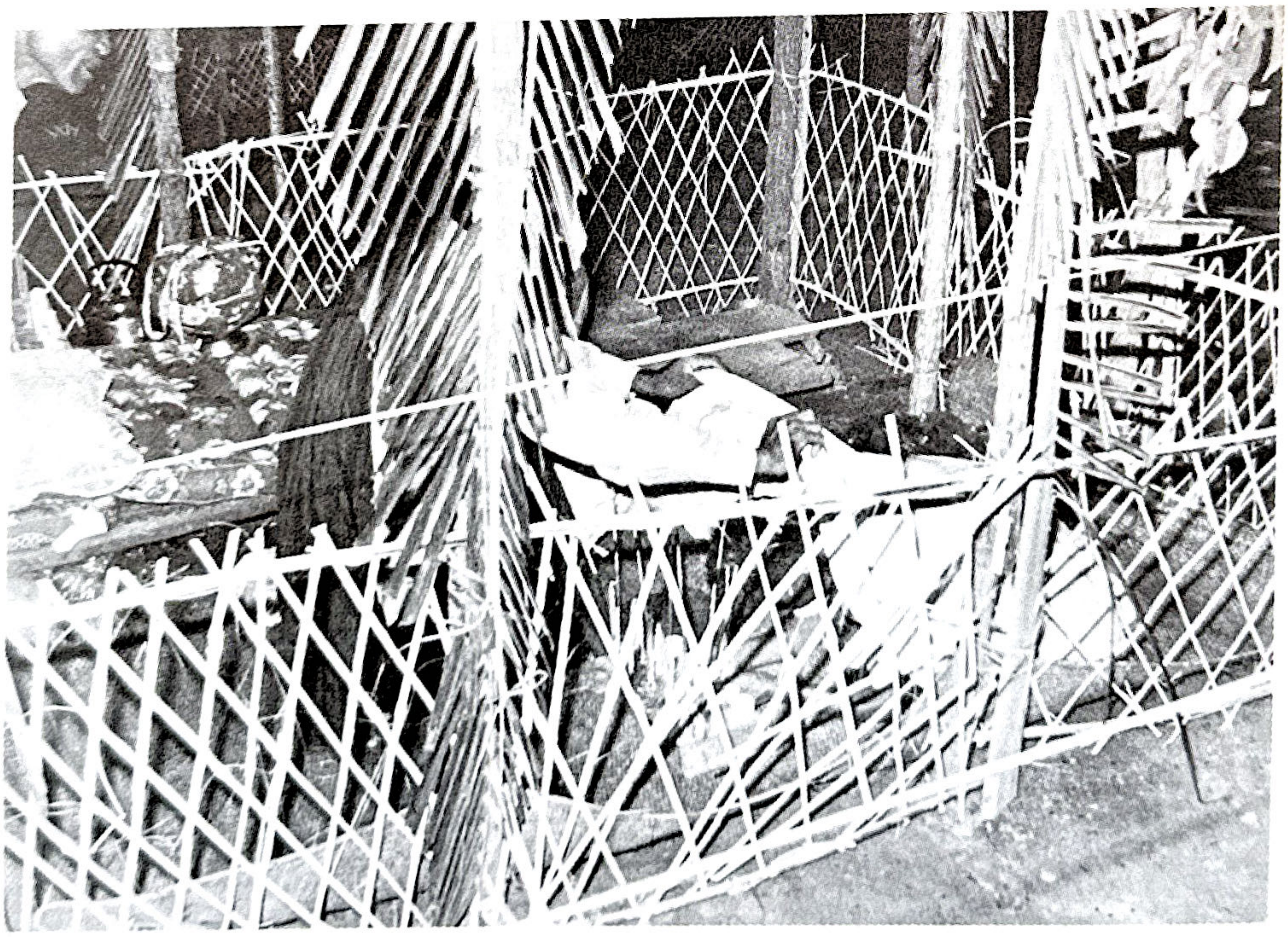


Photo 37 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*

L'*ācāry* recouvre le postulant d'une pièce de tissu blanc. Au fond, sur le bat-flanc, le matelas, l'oreiller, la sébile, l'aiguière, l'autel, les vêtements (cachés sur la photo) destinés au *dhutaṅg* [voir p. 31].

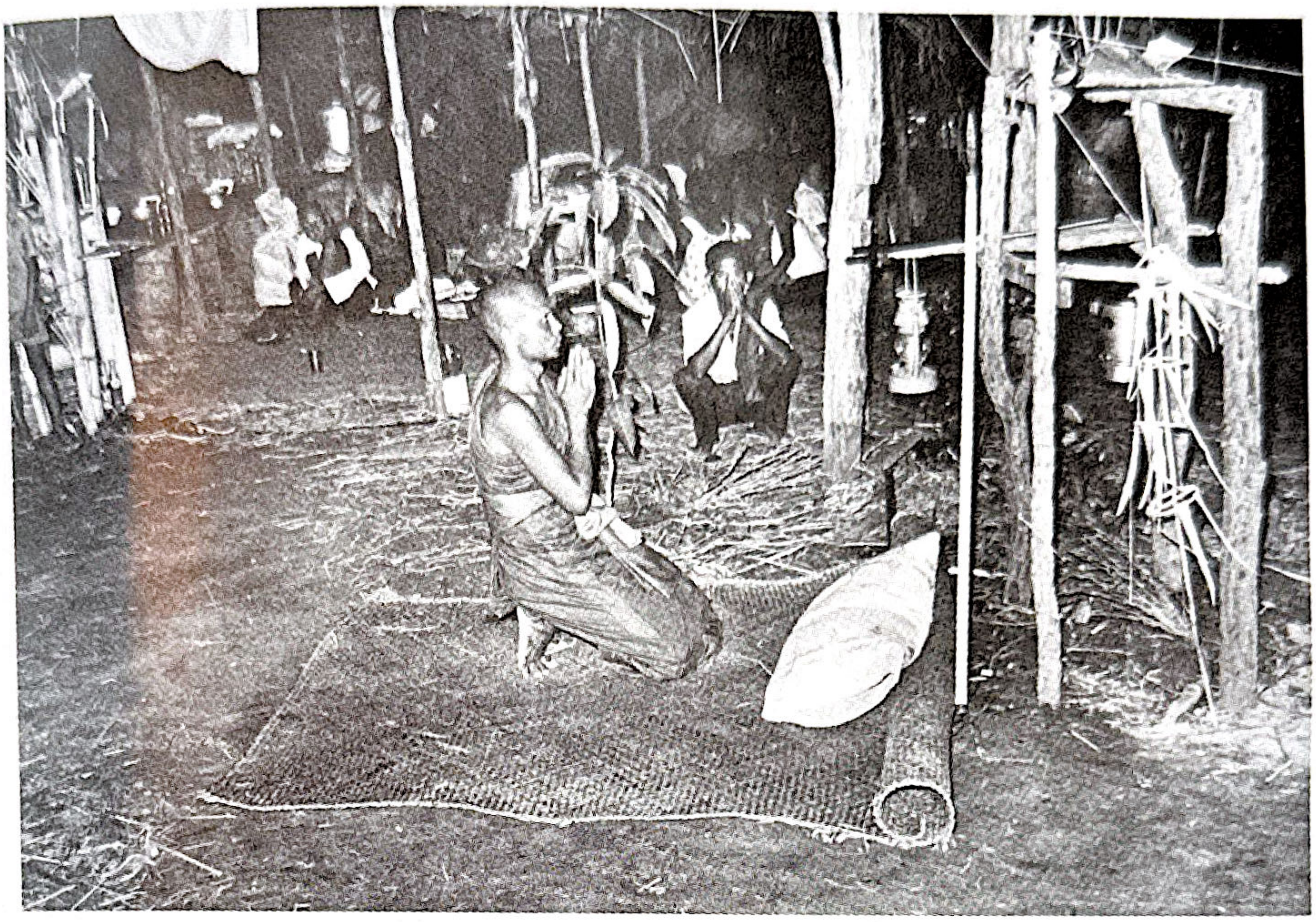


Photo 38 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*
Le *dhutaṅg* trouve le bâton (muni aux extrémités d'un fer et d'une fourche), l'écran et la lampe, devant l'autel des *devatā*, à la sortie du hangar [*voir p. 31*].

Photo 39 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*
Le *dhutaṅg* s'engage dans les pistes du labyrinthe [voir p. 31].

Photo 40 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*
Parvenu à la châsse centrale, le *dhutaṅg* s'installe sur le bat-flanc et prend les vêtements neufs placés devant lui pour les marquer du *bindu* [voir p. 31].

Photo 41 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*
Le *dhutaṅg* revêt le nouveau vêtement par dessus l'ancien [voir p. 31].

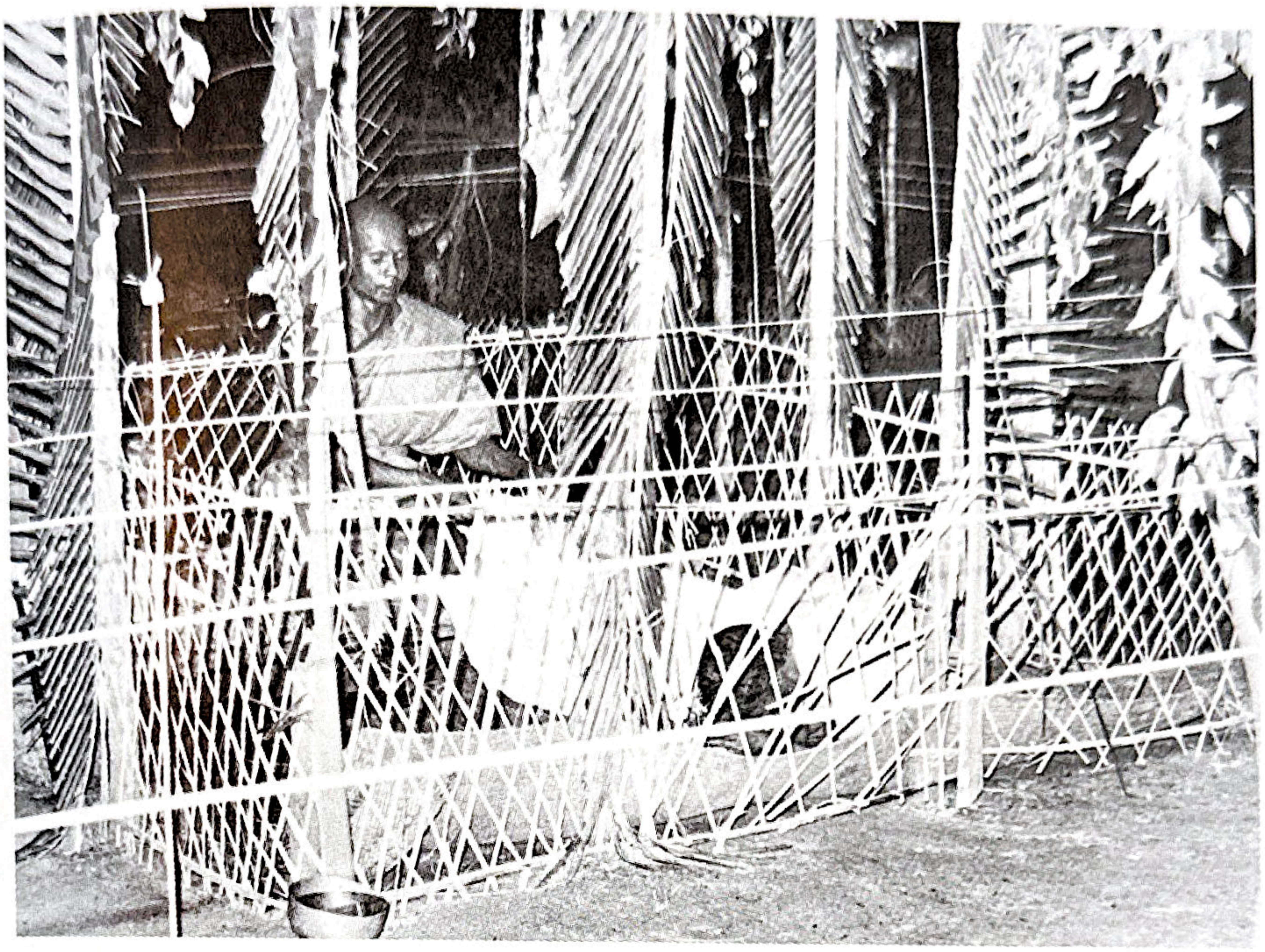


Photo 42 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.*
Le *dhutaṅg* saisit la pièce de tissu et découvre progressivement le postulant [voir p. 31].

Photo 43 – *mai 1969, Srah Srang, Angkor, Cambodge.*
Le *grū* prodigue ses soins au malade par l'intermédiaire du médium [voir p. 67].

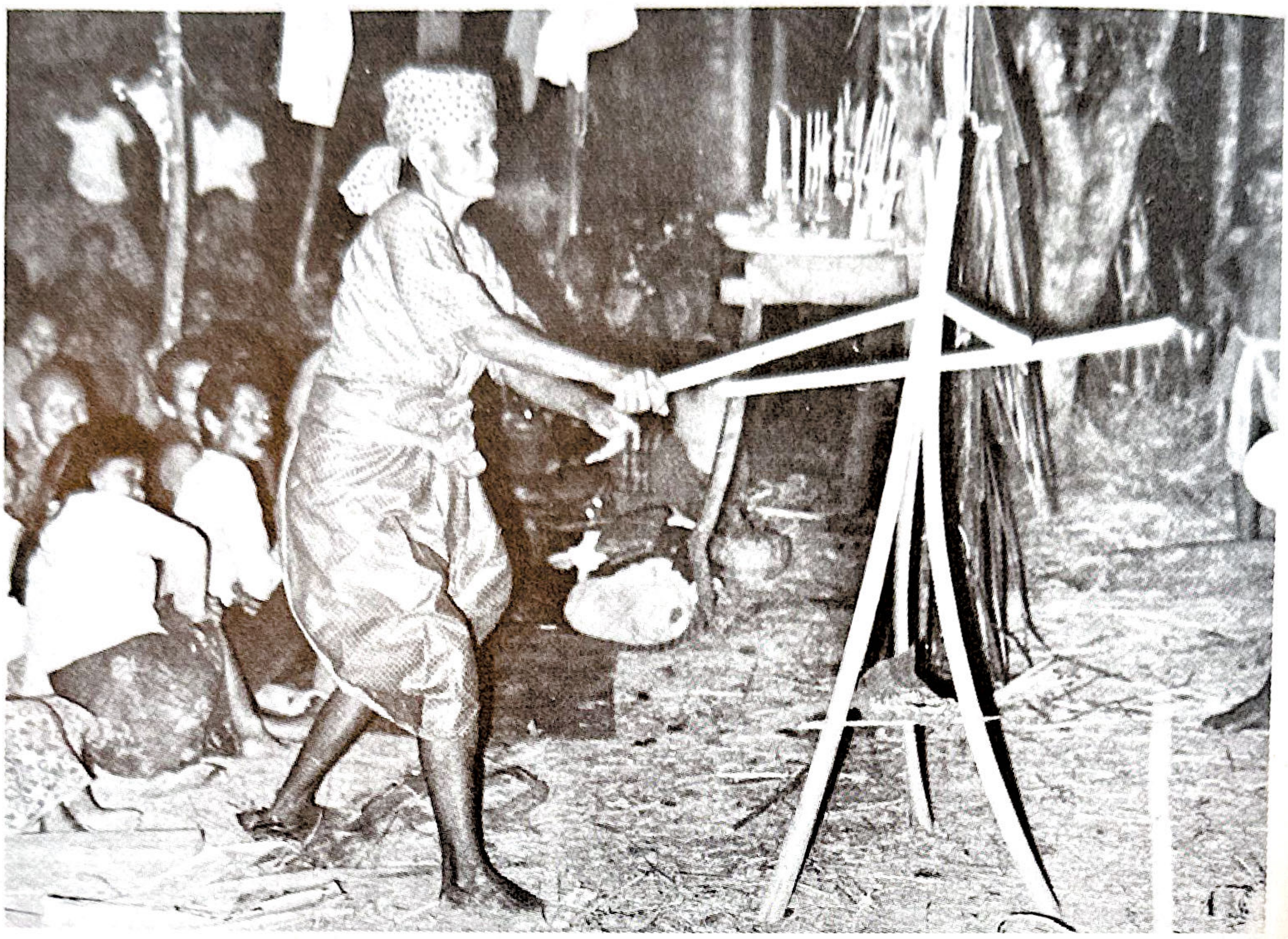


Photo 44 – *mai 1969, Srah Srang, Angkor, Cambodge.*
Le médium frappe à l'aide de deux tiges de palme le *bé* pyramidal [voir p. 68].

Photo 45 – *mars 1968, Srah Srang, Angkor, Cambodge.*
La chique de curcuma collée sur la fontanelle du nouveau-né et renouvelée quotidiennement pendant les premiers mois, symbolise la phase extra-utérine de son développement [voir p. 74].

Photo 46 – *19 mai 1974, kakap, Kandal, Cambodge.*
Le mont de sable placé dans une coupe au dessus de la tête du mourant symbolise le lieu où l'esprit doit se rendre après la mort, c'est-à-dire, le stūpa Cūḷāmaṇī [voir p. 74].

TABLE DES PHOTOS

Photo 1 – *6 février 1977, Chiang Mai, Thaïlande.* Les pièces de vêtement monastique sont posées sur le rebord du pavillon crématoire et les religieux procèdent au Pañsukūl avant la mise à feu du bûcher [voir p. 11].

Photo 2 – *25 novembre 1979, Chiang Mai, Thaïlande.* Les robes monastiques destinées à être offertes sur le bûcher sont portées solennellement pendant le cortège funèbre [voir p. 11].

Photo 3 – *25 novembre 1979, Chiang Mai, Thaïlande.* Avant le Pañsukūl, les pièces de vêtement sont exposées sur les lieux de la cérémonie [voir p. 11].

Photo 4 – *6 février 1977, Chiang Mai, Thaïlande.* Chaque donateur vient déposer en personne le *pañsukūl* sur un cordon du poêle [voir p. 11].

Photo 5 – *25 novembre 1979, Chiang Mai, Thaïlande.* Les dignitaires religieux en grand apparat prononcent la formule du Pañsukūl en touchant de la main la pièce de tissu qu'ils vont s'approprier [voir p. 11].

Photo 6 – *7 novembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande.* Une pièce de vêtement assimilée à un tissu de rebut est dissimulée dans les branches d'une forêt artificielle et un *bhikkhu* s'en saisit en récitant la formule du Pañsukūl [voir p. 13].

Photo 7 – *6 août 1976, Ta Tiou, Surin, Thaïlande.* Des pièces de tissu blanc sont posées sur le cercueil et les urnes collectives et les *bhikkhu* prononcent les stances du Pañsukūl [voir p. 16].

Photo 8 – *21 janvier 1967, Samrong, Siemreap, Cambodge.* Des draps blancs et d'autres dons destinés au Pañsukūl recouvrent les cercueils placés sur un char avant l'incinération collective [voir p. 16].

Photo 9 – *21 janvier 1967, Samrong, Siemreap, Cambodge.* Des offrandes destinées à être l'objet d'un Pañsukūl avant l'ignition sont déposées dans le bayart et transportées sur l'aire crématoire [voir p. 17].

Photo 10 – *21 janvier 1967, Samrong, Siemreap, Cambodge.* L'*ācāry yogi* tient à la main droite le palot et porte sur l'épaule gauche la bannière des âmes [voir p. 18].

Photo 11 – *16 août 1974, Prei Sala, Kandal, Cambodge.* Extinction du brasier funèbre par les *bluk.* Quatre baguettes ont été plantées dans le sol pour marquer l'emplacement des montants consumés pendant l'incinération [voir p. 18].

Photo 12 – *16 août 1974, Prei Sala, Kandal, Cambodge.* Des offrandes ont été placées à la souche des montants et le *yogi* modèle à l'aide du palot la silhouette d'un corps dans la cendre [voir p. 18].

Photo 13 – *16 août 1974, Prei Sala, Kandal, Cambodge.* Le nez, la bouche, le nombril, etc., sont figurés avec des billets d'un riel. Un des *bluk* apporte la bannière des âmes et la feuille de bananier [voir p. 18].

Photo 14 – *16 août 1974, Prei Sal, Kandal, Cambodge.* Le *yogi* a scellé autour des cendres un fil de *sīmā* dont l'extrémité est tenue par les bonzes qui récitent les *Mātikā*. L'étoffe de la bannière des âmes est placée sur la feuille de bananier [voir p. 18].

Photo 15 – *16 août 1974, Prei Sala, Kandal, Cambodge.* Le *yogi*, les *bluk* et deux assistants font tourner dix-neuf fois les *babīl* autour des cendres [voir p. 19].

Photo 16 – *16 août 1974, Prei Sala, Kandal, Cambodge.* Le *bhikkhu* prononce les formules du Paṅsukūl en tirant l'étoffe à lui [voir p. 19].

Photo 17 – *16 décembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande.* Un linge blanc est déplié par dessus le malade allongé dans le sanctuaire de la pagode [voir p. 21].

Photo 18 – *16 décembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande.* Placés de chaque côté et à la tête du malade, cinq religieux disent les formules d'expulsion [voir p. 21].

Photo 19 – *16 décembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande.* Le malade se redresse au fur et à mesure que l'officiant dégage le linge [voir p. 21].

Photo 20 – *6 décembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande* Le malade, qu'un religieux découvre en prononçant les formules du Paṅsukūl, est allongé sous une sorte de hutte pyramidale [voir p. 24].

Photo 21 – *6 décembre 1978, Chiang Mai, Thaïlande.* Le sujet est assis en prière, comme un fœtus dans le ventre maternel, relié aux religieux par le fil de *sīmā* qui entoure sa tête, alors que sont récités les *mantra* et allumées les bougies pour "prolonger la vie" [voir p. 24].

Photo 22 – *9 juin 1979, Sathieng Phra, Songkhla, Thaïlande.* Les personnes pour lesquelles on va faire le Paṅsukūl sont entourées du fil de *sīmā* qu'un religieux va tirer à lui en disant les formules [voir p. 25].

Photo 23 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.* Dans la châsse close par un fil de *sīmā*, le postulant est recroquevillé sous le vêtement monastique, la tête à l'est [voir p. 26].

Photo 24 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.* Au nord-est l'emplacement (à gauche sur la photo), l'*ācāry* lie sa propre méditation aux créations mentales du postulant dans la châsse [voir p. 28].

Photo 25 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.* Au sud-est de l'emplacement, le *dhutaṅg* médite sur les treize évocations de l'horreur [voir p. 28].

Photo 26 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.* Le *dhutaṅg* déambule trois fois autour de l'emplacement avant d'y pénétrer [voir p. 28].

Photo 27 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.* Le *dhutaṅg* chemine dans les enceintes en s'arrêtant à chaque pas selon les formules de sa méditation en marchant [voir p. 28].

Photo 28 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.* Le *dhutaṅg* parvenu

au dessus de la tête du postulant accroche le vêtement avec l'embout de son bâton [voir p. 28].

Photo 29 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.* Dégagé de son enveloppe, le postulant sort de la châsse et se redresse douloureusement après avoir conservé pendant plus de trois heures, immobile, la position recroquevillée de l'embryon (Restée dans une zone devenue inaccessible pendant la guerre, la vieille femme pour le bénéfice de laquelle cette cérémonie était accomplie, avait été remplacée par sa petite-fille) [voir p. 28].

Photo 30 – *28 décembre 1973, Kraing Thnung, Kandal, Cambodge.* Les assistants rejoignent le *dhutaṅg* qui prononce les formules de satisfaction et de bénédiction [voir p. 28].

Photo 31 – TK278, *Vat Chbar Ampou, Khum Chbar Ampou, Srok Kien Svay, Khèt Kandal, Cambodge.* Le mont Girivaṅkat (en partant du bas et en tournant: "la porte du sud", "sud-est", "la porte de l'est", "nord-est", "la porte du nord"; en travers de l'allée meñant au mont central: "le bassin d'eau"). Le troisème pli complétant ce plan de labyrinthe manque, mais les pistes concentriques de la partie perdue se restituent aisément (cf. Fig. 3). [voir p. 29].

Photo 32 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* L'entrée du labyrinthe. La châsse est au milieu des pistes concentriques délimitées par les fils de coton [voir p. 30].

Photo 33 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* Le postulant (la vieille femme) est conduit devant l'autel de Yama avant que les fils du labyrinthe soient placés [voir p. 30].

Photo 34 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* Le postulant est conduit en cortège trois fois autour de l'emplacement, avec les dons offerts en son nom à la pagode [voir p. 30].

Photo 35 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* Le postulant et l'*ācāry* pénètrent dans la châsse avec chacun un autel comportant les objets rituels nécessaires pour la pratique du Vipassanākammaṭṭhān. Après les prières d'introduction à la méditation, le second autel sera placé à la tête du bat-flanc pour le *dhutaṅg* [voir p. 30].

Photo 36 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* Une jarre d'eau, qui figure un bassin, est mise en travers de l'allée menant à la châsse [voir p. 30].

Photo 37 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* L'*ācāry* recouvre le postulant d'une pièce de tissu blanc. Au fond, sur le bat-flanc, le matelas, l'oreiller, la sébile, l'aiguière, l'autel, les vêtements (cachés sur la photo) destinés au *dhutaṅg* [voir p. 31].

Photo 38 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* Le *dhutaṅg* trouve le bâton (muni aux extrémités d'un fer et d'une fourche), l'écran et la lampe, devant l'autel des *devatā*, à la sortie du hangar [*voir p. 31*].

Photo 39 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* Le *dhutaṅg* s'engage dans les pistes du labyrinthe [voir p. 31].

Photo 40 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* Parvenu à la châsse centrale, le *dhutaṅg* s'installe sur le bat-flanc et prend les vêtements neufs placés devant lui pour les marquer du *bindu* [voir p. 31].

Photo 41 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* Le *dhutaṅg* revêt le nouveau vêtement par dessus l'ancien [voir p. 31].

Photo 42 – *12 avril 1979, Lamphuk, Surin, Thaïlande.* Le *dhutaṅg* saisit la pièce de tissu et découvre progressivement le postulant [voir p. 31].

Photo 43 – *mai 1969, Srah Srang, Angkor, Cambodge.* Le *grū* prodigue ses soins au malade par l'intermédiaire du médium [voir p. 67].

Photo 44 – *mai 1969, Srah Srang, Angkor, Cambodge.* Le médium frappe à l'aide de deux tiges de palme le *bé* pyramidal [voir p. 68].

Photo 45 – *mars 1968, Srah Srang, Angkor, Cambodge.* La chique de curcuma collée sur la fontanelle du nouveau-né et renouvelée quotidiennement pendant les premiers mois, symbolise la phase extra-utérine de son développement [voir p. 74].

Photo 46 – *19 mai 1974, kakap, Kandal, Cambodge.* Le mont de sable placé dans une coupe au dessus de la tête du mourant symbolise le lieu où l'esprit doit se rendre après la mort, c'est-à-dire, le stūpa Cūḷāmaṇī [voir p. 74].

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 1

INTRODUCTION 3

CHAPITRE PREMIER

LE PAṄSUKŪL AU CAMBODGE, EN THAILANDE, AU LAOS 8

Le clergé officiel 9

Veillée mortuaire 10

Incinération 11

Transfert des ossements 11

Anniversaire de décès, fête des mânes et Nouvel An ... 12

Offrandes diverses 12

La tradition non-réformée 13

Veillée mortuaire 13

Offrande des chairs 14

Abandon du cadavre 15

Exhumation 16

Incinération 16

Transfert des ossements 20

Fêtes des mânes et Nouvel An 20

Expulsion du mal 21

Prolongation de la vie 25

Chāk Mahāpaṅsukūl 26

Comparaison entre les deux traditions 32

CHAPITRE II

LE CHĀK MAHĀPAṄSUKŪL ET LES TEXTES KHMERS 38

A – Traduction de TK457 39

B – Traduction de TK8 42

C – Traduction de TL374-VI 44

CHAPITRE III

L'AJJHATTIKADĀN MAHĀPAṄSUKŪL ET LES VERTUS OCCULTES DU *PAṄSUKŪL* 63

Le Chāk 63
Les treize évocations de l'Horrible 70
Le don de soi-même 75

CONCLUSION 79
Le Paṅsukūl: un rite funéraire 80
Le Paṅsukūl: une hérésie cingalaise? 85
Le Paṅsukūl: un sacrifice initiatique 91

NOTES ADDITIONNELLES
LE PAṄSUKŪL EN BIRMANIE 104

APPENDICE

TEXTES EN TRANSLITTÉRATION 109
BIBLIOGRAPHIE 125
Liste des abréviations 125
Liste des documents utilisés 125
Bibliographie des ouvrages cités 126
LISTE DES STANCES ET PRIÈRES MENTIONNÉES 131
LISTE DES FORMULES MENTIONNÉES 132
INDEX 133
REPRODUCTION DES DOCUMENTS ORIGINAUX 145
PHOTOS 171
TABLE DES PHOTOS 201
TABLE DES MATIÈRES 205

ERRATA

p.36, l.4: "le composé" (et non "la")
p.46, n.45, l.2: "fleurs" (et non "feurs")
p.82, l.3: "*devatā*" (et non "*devata*")
p. 83, l.17: "*Saddāvimālā*" (et non "*Saddavimala*")
p.106, début l.4: reporter le premier "ṭ" de "ṭṭhān" à la fin de la ligne précédente ("kammaṭ-").